

مجلة الفكرة الإسلامية المعاصرة

مجلة علمية عالمية ف邯بلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- هيئة التحرير جدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي.

بحوث ودراسات

- شوقي الأزهر تطور التنظير المقاuchiدي في العصر الحديث.
- بشير خليفي مقاربة مقاصدية لشعيارة الصوم في إطار فلسفة الدين.
- حسن الخطاف مفهوم الرسول والنبي: دراسة بين التوجهات الكلامية والتصوّص القرآنية.
- ياسين السالمي ضرورة تحديث علم الكلام ومستوياته.

قراءات ومراجعات

- إسماعيل الحسني إشكالية التعامل مع السنة النبوية. تأليف: طه جابر العلواني.
- ماهر حسين حصوة نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي. والخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر. تأليف: الحسان شهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظمًا ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثيل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمومها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور

الرئيسية الآتية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تحسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعلاً عقلياً مع نصوص الوحي لتنزييل قيمه وتحقيق مقاصده في السياقين التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مَجْلِسُ الْفَكْرِ الْإِسْلَامِيُّ الْمُعْرِفَةُ

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

م ٢٠١٧/٥١٤٣٨ خريف

العدد ٩٠

السنة الثالثة والعشرون

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشه

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد عبد الله إبراهيم الكيلاني

صباح عياشى مازن موفق هاشم

عبد العزيز برغوث محمد بدوي ابنو

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة
مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

<http://www.hncjo.org>

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

تونس	عبد المجيد النجار	أمريكا	آرمين سينانوفيتش
العراق	عماد الدين خليل	البوسنة	أحمد باسج
الجزائر	عمار الطالبي	المغرب	الشاهد بوشيخي
السودان	محمد الحسن بريمة	تركيا	بكر كارليجا
لبنان	محمد السماك	اليمن	داود الحدابي
سوريا	محمد أنس الزرقا	السعودية	زكي الميلاد
ماليزيا	محمد كمال حسن	السعودية	عبد الحميد أبو سليمان
الهند	محسن عثمانى	مصر	عبد الحميد مذكور
البحرين	نزار العاني	الأردن	عبد السلام العبادي

الراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- ٥ هيئة التحرير • جدل القاسم والحديث في التراث التربوي الإسلامي

بحوث ودراسات

- ١٧ شوقي الأزهر • تطور التنظير المقادسي في العصر الحديث
- ٥٥ بشير خليفى • مقاربة مقاصدية لشعيرة الصوم في إطار فلسفة الدين
- ٧٧ حسن الخطاف • مفهوم الرسول والنبي: دراسة بين التوجهات الكلامية والنصوص القرآنية
- ١١٣ ياسين السالمي • ضرورة تحديد علم الكلام ومستوياته

قراءات ومراجعات

- ١٣٧ إسماعيل الحسني • إشكالية التعامل مع السنة النبوية. تأليف: طه جابر العلواني
- ١٥٣ ماهر حسين حصوة • نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي. والخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر. تأليف: الحسان شهيد

عرض مختصرة

كلمة التحرير

جدل القديم والحديث في التراث التربوي الإسلامي

هيئة التحرير

في الفكر التربوي الإسلامي الذي ينبغي للأمة أن تبنيه حاضرها ومستقبلها مصادر أربعة:

- القرآن الكريم، فهو كتاب هدى ونور وعلم وحكمة؛
- والسنة النبوية، فهي تنزيل لأحكام القرآن الكريم وهديه على الواقع، وحكمة هذا التنزيل؛
- والتراث الإسلامي الذي مثل اجتهد علماء الأمة في الزمان والمكان في تنزيل هدي القرآن الكريم والسنة النبوية في أزمنتهم وأمكنتهم؛

- والخبرة البشرية المعاصرة، فالله سبحانه **﴿يُوْقِنُ الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾** (البقرة: ٢٦٩)، والله سبحانه **﴿يَبْسُطُ الْرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ﴾** (العنكبوت: ٦٢)، فسنت الله في الكون والتاريخ والمجتمع، متاحة لمن يأخذ بأسباب اكتشافها وتوظيفها.

ومع أن القرآن الكريم والسنة النبوية يمثلان المرجعية الحاكمة، فإنَّ التراث الإسلامي، والتراث الإنساني بما فيه الخبرة البشرية المعاصرة، يعينان في استلهام مقاصد تلك المرجعية وتطوير فهمنا المتتجدد لها وتنزيلها على الواقع ومستجداته.

ونعني بالتراث التربوي الإسلامي جهود علماء الأمة الإسلامية على امتداد تاريخها واتساع أقطارها، وهو تعبير عن اجتهد هؤلاء العلماء في فهم مقاصد الإسلام في نصوصه الأساسية في القرآن الكريم والسنة النبوية، وتوثيقاً لممارسات المجتمع الإسلامي في ميدان التعليم والتعلم، في ضوء الاجتهد في فهم تلك النصوص وتنزيلها على واقعهم في الزمان والمكان. ومع أنَّ التراث الإسلامي في كثير من موضوعات الفقه والتفسير والحديث والأدب واللغة والتاريخ والتصوف، كان يكتب ليكون موضوعات للتعليم، فإننا

نقص دلالة التراث التربوي على كتابات محددة تختصُّ بعناوين من مثل: أدب الطلب، وآداب العالم والمتعلم، وما تضمنته هذه الكتابات من موضوعات، مثل: فضل العلم والتعليم، ومكانة المعلم، وطرق التعليم، ومؤسسات التعليم، وتعليم الصبيان، وتعليم القرآن، سواءً كان ذلك في كتب تحمل مثل هذه العناوين، أو كانت هذه العناوين فصولاً أو أبواباً في كتب الفقه أو التاريخ أو الأدب أو التصوف أو الفلسفة أو غيرها.

فالتراث التربوي الإسلامي، مثُله في ذلك مثُل كلِّ التراث، ليس تراث القرن الأول فحسب، ولا حتى تراث القرون الثلاثة الأولى، ولكنه تراث متند على مدى يزيد على ثلاثة عشر قرناً. ثم إنه ليس تراث تعليم القرآن والفقه وأحكام الشريعة وحسب، وإنما هو، إضافة إلى ذلك، سائر أنواع التعليم الأخرى التي مارستها المجتمعات الإسلامية من تعليم اللغة والأدب والفلك والطب، فضلاً عن حرف الزراعة والصناعة والبناء وفنون الحرب وغيرها.

فالتراث، إذن، فكرٌ بشريٌّ؛ فهو نتيجة فعل يقوم به الإنسان، واسمٌ لشمرة هذا الفعل. ومع أنَّ ثمة مرجعيات تحكم حوافر الفعل البشري ومقاصده، لا تتحدد بالزمان والمكان، فإنَّ الاستجابة لهذه الحوافز والأهداف تتحدد بظروف الزمان والمكان والخبرة البشرية المتنامية. وفي حالة التراث الإسلامي، فإنَّ المرجعية الحاكمة هي نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. ومع أنَّ التراث يتأسَّس على فهم هذه النصوص الثابتة وتنزيلها على الواقع المتغير، فإنَّ القرآن الكريم والسنة النبوية ليسا من التراث. ومع ذلك فإنَّ فهم هذه النصوص الثابتة، وفهم الواقع المتغير والفكر البشري الذي يمثله اجتهاد المحتهدين من العلماء والمفكرين في تنزيل النصوص على الواقع سوف يكون في حالة تغير وتطور. وهذا الفكر عندما يورثه جيلٌ إلى جيلٍ لاحق يصبح عند الجيل اللاحق تراثاً.

وقد ارتبط الفكر البشري في تراثنا الإسلامي بنزول الآيات الأولى من القرآن الكريم على النبي ﷺ، وهي الآيات التي تضمنت الأمر بالقراءة باسم الله، وتحددت هذه القراءة في نوعين متكملين: قراءة الخلق المنظور، وقراءة النصّ المسطور. فأصبح التأمل والتفكير في آيات الخلق في الآفاق والأنفس، والتفكير في دلالات المسطور بالقلم، هو العلم الذي

يمن الله على عباده به، ويأمرهم أن يتعلموه. فهو أمر بالكتاب التي تصبح مادةً للقراءة، وهو أمر بالاعتماد على الكتابة والقراءة بديلاً عن المشافهة، وهو قطيعة تاريخية مع الأمية التي كان يتصف بها معظم العرب، فيصبح العلم والتعليم والتعلم هو مادة الفكر البشري الذي يورثه كله جيل، ويكون للجيل اللاحق تراثاً تربوياً، بالمعنى العام للتربية والتعليم. وفي حالة التراث التربوي الإسلامي كان المسجد هو المؤسسة التي تنشر العلم، وتحتاج فيها حلقات التعليم والتعلم. وكانت مادة نصوص الوحي الإلهي والهدي النبوي هي الأساس لهذه الحالات، انبثقت من روایتها، وفهمها، وإملائتها، وتطبيقاتها في مواقف الحياة، علوم الفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث وسائر العلوم الأخرى.

لكن التراث التربوي الإسلامي بالمعنى الخاص، هو ذلك الفكر الذي دوّنه المربون والعلماء المسلمين عبر التاريخ فيما يختص بالعلم والتعليم والتربية، وما يتعلّق بها من مبادئ أو ممارسات أو مؤسسات، سواء كان هذا التدوين في كتاب متخصص، أو ما ورد متفرقًا من آداب وأخلاق وفضائل في كتب الفقه والأدب والتاريخ والتصوف والفلسفة والطب وغيرها. ومع أننا نجد بين أيدينا اليوم كثيراً من مصادر هذا التراث، فإننا نستطيع أن نؤكد أن كثيراً منه كذلك لم يصل إلينا، بسبب الإهمال لعدم تقدير قيمته، أو التلف نتيجة الظروف الطبيعية وتواли الزمن، أو الإنلاف المقصود بالتحرّيق أو التغريق، نتيجة التنافس والخلاف المذهبي والفرقي، أو التحرّيب والتدمير الذي كان يرافق الحروب، وغير ذلك.

ويرتبط التراث بالتاريخ ارتباطاً وثيقاً، فلكلّ أمة من أمم الجنس البشري تاريخها، وفي هذا التاريخ تكون تراثها. ويبقى تراث الأمة خاصية من الخصائص المؤثرة في وجودها وهويتها، وعنصراً مهماً في مرجعيتها. والأمم التي تشكّلت حديثاً تسعى لوضع تاريخ لها، واكتشاف ما قد يكون فيه من تراث. ومع ما لهذا التراث من قيمة مرجعية ونفسية، فهو ليس سجناً يحصر طاقات الأمة ومقدراتها فيه، وليس كل ما فيه صالح للعمل به.

وليس هناك قاعدة ثابتة في التمييز بين القديس والحادي من الناحية الزمنية، والتحقيق الزمني الذي استعمله الأوروبيون للتاريخ الأوروبي القديس والوسطى والحادي، أو

القديس والحديث والمعاصر، أو غير ذلك، واستعمله بعض الباحثين العرب لا سيما في الدراسات الأدبية والتاريخية، لا يصلح لتحديد فاصل زمني بين القديس والحديث، أو السابق واللاحق، أو المتقدم والمتأخر في التراث الإسلامي. وقد سبق أن اقْتُرَحَ المعيار الزمني في التقسيم الذي حدد قرون الخيرية الثلاثة الأولى في التاريخ الإسلامي بالاعتماد على الحديث الصحيح "خَيْرُ النَّاسِ قَرِينٌ لِمَنِ يَلُوْهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوْهُمْ".^١ وعلى هذا جاء كلام الذهبي في تحديد الحد الفاصل بين هذه القرون الثلاثة للمتقدمين، وما بعد ذلك للمتأخرین، وذلك قوله: "فَالْحَدُّ الْفَاصلُ بَيْنَ الْمُتَقْدِمِ وَالْمُتَأْخِرِ هُوَ رَأْسُ سَنَةٍ ثَلَاثَمَائَةٍ".^٢

وفي التراث أمثلة على وقوع هذا التمييز في موضوعات التراث المختلفة، من فقهه وتفسير وحديث وأدب وتاريخ وغير ذلك. لكن المسألة أخذت حيّزاً كبيراً من الاهتمام في جهود علماء الحديث على وجه الخصوص، ولا سيما عند التمييز بين المتقدمين والمتأخرین ليس باعتماد الزمن فحسب، وإنما باعتماد المنهج في التصحيح والتضييف القائم على النظر في السنن والقرائن والملابسات، وهو المنهج الذي اعتمدته المحدثون ونقاد الحديث في مرحلة الرواية، أو المنهج الذي يكتفي بالنظر في ظاهر السنن في اعتماد الأحاديث كما فعل كثير من المتأخرین، ولا سيما من علماء الفقه والأصول. يضاف إلى ذلك أن من يعتمدون على حديث آخر هو "مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره"^٣ لا يستبعدون وجود الخيرية فيما بعد القرون الثلاثة.

وقد تبانت آراء المفكرين المعاصرین في نظرهم إلى التراث الإسلامي بصورة عامة والتراجم التربوي بصورة خاصة، ما بين مبالغ في الإعلاء من شأنه، إلى الحد الذي وجدنا من يقرّر أنه: "ما ترك السابق لللاحق شيئاً!" ومتى يتحقق في التبخيس من قيمته، بحجّة أنَّ

^١ البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*، عن أبي صالح الكلبي، أبو صالح الكلبي، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، ص٦٩٧، حديث رقم ٣٦٥١.

^٢ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٦٣م، ج١، ص٤.

^٣ الترمذى، محمد بن عيسى. *جامع الترمذى*، الرياض: بيت الأفكار الدولية، طبعة محمد الراجحي، ١٩٩٩، كتاب: الأدب، باب: حديث رقم ٢٨٦٩، ص٤٥٩.

لكل عصر علمه الذي يفقد قيمته بعد انقضاء ذلك العصر. والحق ليس في ذلك الإفراط أو هذا التفريط؛ فالامر يستدعي الدراسة الموضوعية المتوازنة، من جهة، وتحديد الهدف من هذه الدراسة من جهة أخرى.

لكن التمييز بين قيمة القديم وال الحديث، ليس أمراً مستحدثاً، بل ظهر في وقت مبكر، وظهر معه كذلك ضرورة تقويم هذه القيمة بناءً على معيار غير معيار الزمن، وفي ذلك يقول المبرد (ت ٥٢٨٥) في كتابه "الكامل": "ليس لقدم العهد يُفضل القائل، ولا لحدثه يُهتَضُّ المُصيَّبُ، ولكن يُعطى كُلُّ ما يَسْتَحِقُّ".^٤ وقد تواصل الإفراط والتفريط في تحديد قيمة القديم والجديد عبر الزمن، فوجدنا الطاهر ابن عاشور (ت ١٩٧٣/٥١٣٩٣) يقول: "رأيت النَّاسَ حولَ كلامِ الْأَقْدَمِينَ أَحَدَ رَجُلِينَ: رَجُلٌ مُعْتَكِفٌ فِيمَا شَادَهُ الْأَقْدَمُونَ، وَآخَرٌ آخِذٌ بِعَوْلَهِ فِي هَدْمِ مَا مَضَتْ عَلَيْهِ الْقَرْوَنَ. وَفِي كُلَّتَيْنِ ضُرُّكَثِيرٌ. وَهَنَالِكَ حَالَةٌ أُخْرَى يَنْجِرُ بِهَا الْجَنَاحُ الْكَسِيرُ، وَهِيَ أَنْ نَعْدُ إِلَى مَا أَشَادَهُ الْأَقْدَمُونَ فَهَدَّبَهُ وَنَزَّيَهُ، وَحَاشَا أَنْ تَنْفَضَّهُ أَوْ تُبَيَّدَهُ، عِلْمًا بِأَنَّ عَمْضَ فَضْلِهِمْ كُفَرَانٌ لِلنَّعْمَةِ، وَجَحْدٌ مِزَايَا سَلْفِهَا لِيُسَ منْ حَمِيدِ خَصَالِ الْأَمَّةِ".^٥

وفي التراث أمثلة على وقوع هذا التمييز في موضوعات التراث المختلفة من فقه وتفسير وحديث وأدب وتاريخ وغير ذلك. لكن المسألة أخذت حيزاً كبيراً من الاهتمام في تطور جهود علماء الحديث على وجه الخصوص، ولا سيما في التمييز بين المتقدمين والمتاخرين ليس باعتماد الزمن فحسب وإنما باعتماد المنهج في التصحيح والتضييف القائم على النظر في السندي القراءن والملابسات، وهو المنهج الذي اعتمدته الحداثون ونقاد الحديث في مرحلة الرواية، أو المنهج الذي يكتفى بالنظر في ظاهر السندي في اعتماد الأحاديث كما فعل كثير من المتاخرين، ولا سيما من علماء الفقه والأصول.

وتكشف بعض كتب التراث عن نصوص تقدّم القديم لِقَدِيمِهِ، وتستبعد أن يرتفع أي جديد. ومن ذلك ما يرويه الأنباري (ت ٥٧٧) أن أبا عمرو بن العلاء (ت ٤٢٥) هـ

^٤ المبرد، محمد بن يزيد. *الكامل في اللغة والأدب*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج ١، ص ٧٩.

^٥ ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتبيير*، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج ١، ص ٧.

كان يقول: "إنما نحن بالإضافة إلى مَنْ كان قبلنا كُبْلُ في أصول رَقْلٍ".^٦ وقد حدث في القرن السابع الهجري أن بعض العلماء الذين كانوا يدرسون في المدرسة المستنصرية ببغداد، ومنهم شيخ المدرسة ابن الجوزي، أخذوا يدرّسون كتاباً جديدة صنفوها بأنفسهم، فطلب إليهم في عام ٦٤٥هـ التوقف عن ذلك والعودة إلى تدريس كتب السابقين، وذلك: تأدباً معهم وبركاً. فأجاب ابن الجوزي بالسمع والطاعة.^٧

ومن يفضل كتب الأقدمين أبو إسحاق الشاطبي الذي يرى أنَّ تعلُّم طالب العلم من الكتب يلزم فيه: "أَنْ يَتَحَرَّى كُتُبَ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَرَادُ فِيهِمْ أَقْعَدُ بِهِ مِنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُتَأْخِرِينَ ... فَالْمُتَأْخِرُ لَا يَلْعُغُ مِنَ الرَّسُوخِ فِي عِلْمٍ مَا بَلَغَهُ الْمُتَقَدِّمُ، وَحَسِبُكَ مِنْ ذَلِكَ أَهْلُ كُلِّ عِلْمٍ عَمَلٌ أَوْ نَظَرٌ، فَأَعْمَالُ الْمُتَقَدِّمِينَ - فِي إِصْلَاحِ دُنْيَاهُمْ وَدِينِهِمْ - عَلَى خَلَافِ أَعْمَالِ الْمُتَأْخِرِينَ، وَعِلْمُهُمْ فِي التَّحْقِيقِ أَقْعَدُ؛ فَتَحَقَّقُ الصَّحَابَةُ بِعِلْمِ الشَّرِيعَةِ لَيْسَ كَتَحَقَّقِ التَّابِعِينَ، وَالْمُتَابِعُونَ لَيْسُوا كَتَابِعِهِمْ، وَهُكُمَا إِلَى الْآنِ".^٨

واستمر تفضيل كتب المقدمين إلى القرون اللاحقة حتى أصبحت مؤسسات التعليم تحدد من هذه الكتب ما يلزم المدرسين استعمالها دون غيرها، ومن الحجج الواردة في هذا الإلزام، أن بعض العلوم قد فُرغ منها، وبعضها دُوِّن ولم تبق حاجة للاجتهاه! ومن ذلك ما ورد في مرسوم إصلاح التعليم الذي أصدره السلطان سيدى محمد بن عبد الله عام ١٩٢هـ/١٧٧٨م لإصلاح مناهج التعليم بجامع القرويين والمعاهد التابعة له، فقد ورد في الفصل الثالث من المرسوم ما يختص بالمدرسين في مساجد فاس ما يأى: "فإننا أمرنا ألا يدرسوا إلا «كتاب الله تعالى» بتفسيره، وكتاب «دلائل الخيرات» والصلوة على رسول الله ﷺ، ومن كتب الحديث «المسانيد» والكتب المستخرجة منها و«البخاري ومسلم» وغيرها من الكتب الصالحة، ومن كتب «الفقه» «المدونة» و«البيان» و«التحصيل» و«مقدمات ابن رشد» و«الجواهر لابن شاس» و«النوادر» و«الرسالة

^٦ الأنباري، كمال الدين بن عبد الرحمن. *نَزَهَةُ الْأَلْبَاءِ فِي طَبَقَاتِ الْأَدْبَاءِ*، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥م، ص ٣٢. والبقل نبات عشبي قصير، والرقل النخل طويل القامة.

^٧ معروف، ناجي. *تاريخ علماء المستنصرية*، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٩م، ص ٨٣.

^٨ الشاطبي، إبراهيم بن موسى. *المواقفات في أصول الشريعة*، شرح وتحريج: الشيخ عبد الله دراز، طبعة جديدة كاملة في مجلد واحد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص ٥٧.

لابن أبي زيد» وغير ذلك من كتب الأقدمين ومن أراد علم الكلام «فعقيدة ابن أبي زيد» كافية شافية بما جمِعَ المسلمين ... ومن أراد قراءة «علم الأصول» فإنه أمرٌ قد فُرغ منه، و«دواوين الفقه» قد دُوِّنت، ولم يبق اجتهاد.^٩

وفي مقابل هذا التوجه نحو كتب الأولين في التعليم كان هناك توجّهٌ مبَكِّرٌ كذلك، لتأكيد الحاجة إلى مواصلة التجديد والتأليف، ولرفض مقوله "ما ترك الأول للآخر شيئاً"، ففي ذلك يروي ياقوت الحموي عن أبي عمرو الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) أنه قال: "إذا سمعت الرجل يقول: ما ترك الأول للآخر شيئاً، فاعلم أنه لا يربد أن يفلح."^{١٠} ولا يتردد ابن عبد ربه (ت ٣٢٨ هـ) أن يحکم بمحنة إيجابية للتأليف اللاحق عن السابق فيقول: "رأيت آخر كل طبقة وواعصي كل حکمة ومؤلفي كل أدب، أعدب ألفاظاً، وأسهل بنيةً، وأحکم مذهبًا، وأوضح طریقةً من الأول؛ لأنَّه ناكس متعقب، والأول بادئ متقدم."^{١١}

ويفسّر ابن مالك في مقدمة كتابه "تسهيل الفوائد وتمكين المقاصد" الحاجة إلى مواصلة التأليف، وعدم الاكتفاء بكتب الأقدمين بقوله: "إذا كانت العلوم مِنَّا إلَيْهَا، ومواهِب اخْتِصَاصِيَّةٌ فَغَيْرُ مُسْتَبِعٍ أَنْ يُدْخَرَ لبعض المتأخِّرِينَ مَا عَسَرَ عَلَى كَثِيرٍ مِّنَ الْمُتَقَدِّمِينَ".^{١٢}

وينقل حاجي خليفة مقوله ابن مالك بلفظها، ويتوسع في دعم رأيه وتفسير الحاجة إلى استمرار التأليف، وعدم اعتماد الزمن معياراً وحيداً في تقدير قيمة الشيء، فيقول: "فلا تغترّ بقول القائل: "ما ترك الأول للآخر"، بل القول الصحيح الظاهر: "كم ترك الأول للآخر" فإنما يُستجاد الشيء ويُسْتَرْدَلُ لجُودَتِه ورِدَاعَتِه لا لِقِدَمِه وحِدْوَتِه. ويقال:

^٩ مهاد، الزبير. "السلطان سيدى محمد بن عبد الله العلوى رائد إصلاح التعليم بجامع القرويين"، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف في المملكة المغربية، عدد ٣٦٧، ربى ١٤٢٢ هـ، ربى ٢٠٠٢ مـ، يونيـو ٢٠٠٢ مـ.

^{١٠} الحموي، ياقوت. معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣ مـ، ج ٥، ص ٢١٠٣.

^{١١} ابن عبد ربه، شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي. العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٤٠٤ هـ، ج ١، ص ٤.

^{١٢} ابن مالك، جمال الدين بن مالك الطائي. تسهيل الفوائد وتمكين المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكتاب العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٧ مـ، ص ٢.

ليس بكلمةٍ أضرٌ بالعلم من قوله: "ما ترك الأول شيئاً" لأنَّه يقطع الآمال عن العلم، ويحمل على التقادع عن التعلم، فيقتصر الآخر على ما قدَّم الأول من الظواهر، وهو خطٌّ عظيم وقولٌ سقيم، فالآوائل وإن فازوا باستخراج الأصول وتمهيدها فالآخر فازوا بتغريب الأصول وتشييدها.^{١٣}

وقد أكدَّ كثيرون من العلماء على ضرورة إعمال النقد المنهجي لبيان قيمة أي موضوع من موضوعات التراث في مجالات الحديث والفقه والتفسير والأدب والتاريخ والتعليم، وغير ذلك. ولعلَّ أهم ما اشتهرت به أمة الإسلام في مسائل النقد المنهجي ما طوره المحدثون من مناهجٍ غايةً في الدقة في نقد سند الحديث ومتنه، واصطلحوا على درجات الرواية، فمنهم محدثٌ، وحافظٌ، وحجّةٌ، وأمير المؤمنين في الحديث، ومنهم الضعيف والوضاع والمدلس والكذاب. وللحديث درجات متعددة، فمنه الصحيح والحسن والضعيف، وغير ذلك من تفاصيل علوم مصطلح الحديث، والجرح والتعديل، والعلل وغيرها.

وفي التاريخ وصف ابن خلدون مناهج المؤرخين الذين سبقوه، ورفض بعض روایاتهم بالاستناد إلى ما هو معروف من الطبائع والواقع. وفي نظم التعليم حمل الشوكاني حملةً عنيفة على العلماء المقلّدين الذين تركوا الاجتهاد، فعطلوا القرآن والسنّة باعتمادهم على علماء المذاهب وكتبهم.

وتحدث النشرى في المعيار المعرّب عن حالة التعليم، فقال: "أما البناء فإنه يجذب الطلبة إلى ما يتربّ فيه من الجرایات، فيقبل بهم على من يعينه أهل الرياسة للإجراء والأفراد منهم، أو من يرضي لنفسه الدخول في حكمهم، ويصرّفهم عن أهل العلم حقيقة، الذين لا يدعون إلى ذلك، وإن دعوا لم يحيّوا، وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلّبون من غيرهم، ... ولقد استباح الناس النقل من المختصرات الغربية أربابها ونسبوا ظواهر ما فيها إلى إمهاها... ثم انضاف إلى ذلك عدم الاعتبار بالناقلين... ثم كان أهل

^{١٣} حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. *كشف الظنون عن أسمى الكتب والفنون*، عنابة: محمد شرف الدين بالتقايا، ورعت بيكلة الكلسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٤١/٥١٣٦٠، م، مج ١، ص ٣٩.

هذه المائة^{١٤} عن حال من قبلهم من حفظ المختصرات وشق الشروح والأصول الكبار، فاقتصرت على حفظ ما قل لفظه ونذر حظه، وأفنتوا أعمارهم في حل لغوزه وفهم رموزه، ... فيما نحن نستكثر العدول عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ، أبيح لنا تقييدات الجهلة بل مسودات المسوخ، فإنما الله وإنما إليه راجعون، فهذه جملة تحديك إلى أصل العلم وترىك ما غفل عنه الناس.^{١٥} ثم يستطرد الونشريسي بعد ذلك في الحديث عن علماء السلاطين، وعما اشتملت عليه كتب التفسير من الخلاف، وعن آفة التقليد والتعصب للمذاهب.

وفي نقد الشعر والشعراء، كان نقد القديم موضوعاً أساسياً في مقامة من مقامات ابن شرف القيرواني (ت ٤٦٥ هـ) وبعد أن أشار إلى أن نفس الإنسان تتشبث بالقديم، ولا تميل إلى النظر في الجديد، بين أن كثيراً من قسم الشعر على ما قد يكون فيه من الإتقان والحسن لا يخلو من عيوب، وذكر أمثلة على ما يعده عيوباً قادحةً في بعض شعر المشهورين في الجاهلية والإسلام، وذكر من هؤلاء امرئ القيس، والفرزدق، وزهير، وبشار، والمتني وغيرهم. وكان مما قاله على لسان أبي الريان الصلت بن السكن، قال: "ونحفظ عن شيئاً، أحدهما: أن يحملك إحلال القديم المذكور على العجلة باستحسان ما تستمع له، والثاني: أن يحملك إصغارك المعاصر المشهود على التهاون بما أنشدت له، فإن ذلك جورٌ في الأحكام، وظلم من الحكام حتى تمحض قولهما، فحينئذ تحكم لهما أو عليهما، وهذا باب في اغتلاقه استصعب، وفي صرف العامة وبعض الخاصة عنه إتعاب، وقد وصف تعالى في كتابه الصادق تشبث القلوب بسيرة القديم ونفارها من المحدث الجديد، فقال حاكياً لقولهم: ﴿قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا إِبَّاَنَا عَلَىٰ أُمَّةً﴾ (الزخرف: ٢٢) وقال: لن نعبد إلا ما وجدنا عليه آباءنا.^{١٦} وقد قلت أنت:^{١٧}

^{١٤} عاش الونشريسي في القرن التاسع والعشرين ١٤٨٣-١٤٩٥هـ، فملائكة التي يشير إليها هي أحد القرنين.

^{١٥} الونشريسي، أحمد بن يحيى. المعيار المغربي والجامع المغربي في فناري أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ١٩٨١م، ج ٢، ص ٤٧٩-٤٨٢.

^{١٦} هذه ليست آية، وهناك آيات بمعناها، منها قوله تعالى: ﴿بَلْ نَتَّسِعُ مَا أَقْنَنَا عَنْهُءَبَاءَنَا﴾ (البقرة: ١٧٠).

^{١٧} أي إن أبي الريان ينسب الأبيات الأربعية لابن شرف القيرواني.

أُغْرِيَ النَّاسُ بِامْتِدَاحِ الْقَدِيسِ وَبِذَمِّ الْجَدِيدِ غَيْرَ ذَمِيمٍ

لِيْسَ إِلَّا لِأَكْمَمْ حَسَدُوا الْحَيَّ وَرَقُوا عَلَى الْعِظَامِ الرَّمِيمِ

وقلتَ في هذا المعنى:

فُلْ مَنْ لَا يَرَى الْمُعَاصِرَ شَيْئاً وَيَرَى لِلأَوَّلِ التَّقْدِيمَ

إِنَّ ذَلِكَ الْقَدِيسَ كَانَ جَدِيداً وَسِيَغُدُو هَذَا الْجَدِيدُ قَدِيمًا^{١٨}

تشير هذه النصوص وأمثالها إلى مسألتين: الأولى أن هذا النقد الذي كان يوجه إلى بعض القديس، يؤكد أن السابق ليس شرطاً أن يكون أفضل من اللاحق، والثانية أن النقد الذي كان يوجه للواقع الفكري والتربوي في زمن معين كان يُشير إلى تغيير ذلك الواقع القائم نحو حالة أسوأ مما كان عليه ذلك الواقع قبل التغيير، وأن القديس كان أفضل من الحديث، ومع ذلك فإن ذلك كله؛ ما كان قدِيمًا وما صار حديثاً، أصبح الآن تراثاً قدِيمًا. ونتعامل معه الآن بالنظر إلى ما قد يكون فيه من فائدة لحاضرنا ومستقبلنا.

وجهود الإصلاح والتنمية والتطوير المطلوبة من أفراد الأمة وجماعاتها وأجيالها لا تغفي أحداً من المسؤولية، مهما كان زمانه أو مكانه، وخيرية الأمة في مجموعها في قوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠) لا تعني أن كل فرد فيها على المستوى نفسه من الخير، فقرن النبي ﷺ، لم يكن كل المسلمين فيه على المستوى نفسه في كل أمر من الأمور، على الرغم من يقيننا بأنَّ الصحابة كانوا خير القرون. وكما أنَّ الخيرية تكون في أجيال الناس في القرون، فإنَّها تكون كذلك في الأفراد، فالمعيار هو عمل الفرد وكسبه وإنجازه، وليس زمانه الذي عاش فيه.

^{١٨} ابن شرف، محمد بن أبي سعيد. *وسائل الانتقاد في نقد الشعر والشعراء*، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣م، ص ٣٩-٤٠. وقد رويت هذه الآيات في عدد من المصادر منسوبة لأكثر من واحد فهي *وسائل البلاغة منسوبة لابن شرف القيروانى*، عند الربيدي البيتان الأولى لعبد الله بن سلامة المؤذن، والبيتان الأخيرة لابن رشيق: انظر:

- الربيدي، محمد مرتضى الحسين. *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت - وزارة الإرشاد والأئمة، ١٩٦٥م، ص ٩٣.

التراث التربوي الإسلامي مصدر من المصادر التي يلزم أن نطور المنهجية المناسبة للتعامل معه، ومن المؤكد أننا:

- سنجد فيه أمثلة مشرقة في استلهام مقاصد القرآن والسنة، وهي في كثير منها مبادرات شخصية من علماء وأمراء وعامة، وهي مبادرات تُعَبِّر عن قيم مستقرة تصلح أن تكون حوافر للتطوير التربوي اليوم وغداً وبعد الغد؛

- وسنجد فيه كذلك أحكاماً وفتاوي فقهية، أثر في صدورها الواقع الاجتماعي الذي كان سائداً، والحالة النفسية لدى أصدر الفتوى، وملابسات المسألة التي جاءت الفتوى جواباً عليها، وهي على كل حال لا تمثل فهمنا المعاصر لمقاصد القرآن والسنة في التعلم والتعليم؛

- وسنجد فيه ممارسات تعليمية، فردية ومجتمعية، أقام التراث عليها أشد النكير، فلم تكن محل قبول في زمانها، وهي ليست محل قبول اليوم.

وإذا عد التراث هو القلم، فما هو الجديد لدينا في ميدان التربية والتعليم. من المؤكد أننا:

- سنجد أمثلة مشرقة من الخبرات والتجارب في العمل التربوي في أماكن مختلفة من العالم تستند إلى فكر نير وقيم نبيلة، حققت الكثير من متطلبات تكريم الإنسان، وإطلاق طاقاته في الاستخلاف وال عمران؛

- وسنجد أنظمة وقوانين في التربية والتعليم في أماكن مختلفة من العالم تشكلت بتأثير الواقع المحلي الاجتماعي والاقتصادي السياسي لتلك الأماكن، ولا تبدو قيمتها ولا يلتزم بها إلا من يخضع لذلك الواقع، طوعاً أو كرهاً؛ ومع ذلك فهم يتطلعون إلى التجديد والتطوير؛

- وسنجد في الخبرة المعاصرة كذلك ممارسات تعليمية، فردية ومجتمعية، تتصف بالفوضى الفكرية، والسقوط النفسي، وامتهان كرامة الإنسان وإذلاله، وسحق شخصيته، وهي ممارسات مستنكرة، انتهت إليها حالة بعض الأماكن، نتيجة الجهل والتخلف

الحضارى، أو الفساد المالى والإدارى، أو الاستبداد السياسى لفئات وحدث مصالحها ومكاسبها في ظل هذه الأوضاع.

فالخير الذى نبحث عنه في بناء فكرنا التربوى الإسلامى المعاصر، ليس في القىسم على إطلاقه، وليس في الجديد على إطلاقه، إنه معادلة متوازنة تتکامل فيها عناصر الخير والجودة من القىسم والجديد، وينبع فيها عقل الإنسان المسلم المعاصر في صياغة هذه المعادلة ضمن المقاصد التي أراد الله فيها للإنسان تركية في جسمه وعقله وروحه، وتركية في حياته الفردية وعلاقاته وأنظمته الاجتماعية، وأراد الله لهذا الإنسان سعياً دؤوباً لاستثمار التمكين المتاح له في هذه الأرض لإقامة العمran، وبناء الحضارة، إلى أن تنتهي هذه الحياة الدنيا، ثم تكون الرجوعى إلى الله، فمن أحسن في هذه الدنيا فلنفسه ومن أساء فعلتها وما رياك بظلام للعبيد.

والحمد لله رب العالمين.

بحوث ودراسات

تطور التنظير المقصادي في العصر الحديث

شوقى الأزهري*

الملخص

اعتنى هذا البحث بتفصيم التنظير المقصادي المعاصر، بدءاً بالإمام الطاهر بن عاشور، من منظور ما عده الباحث أبرز مقتضيات النهوض بعلم أصول الفقه الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة، مُتجاوزاً النظر الشكلي والتجزئي في التعامل مع نصوص الوحي والواقع والسياق، ومحاولاً تتبّع أهم إنجازات المعاصرين في التنظير المقصادي من هذا المنظور، وتقديم أهم جوانب النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر بعد إلى تسدیدها. وقد توصل البحث إلى أن الخطاب المقصادي المعاصر - بالرغم من كثرة ما أُلف فيه - لم يتمكّن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات والقواعد المنهجية إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحلة التنظير المقصادي المُطبق في مجالات النشاط البشري المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التنظير المقصادي، مقاصد الشريعة، أصول الفقه، الإصلاحيون المعاصرون، تعديل

المقصاد.

The Development of Contemporary Theorizations of Sharia Objectives

Shawqi Al-Azhar

Abstract

This article is a critical assessment of the historical backdrop to contemporary theorizations of the objectives of Sharia (*Maqasid*), starting from Imam Taher Ben Achour. The criterion of this assessment is what the article accepts as essential for the science of the Principles of Fiqh (*Usul al Fiqh*) in order to apply to contemporary challenges, i.e. the ability to go beyond the formal and fragmented approaches in dealing with the sacred texts and the context. The paper focuses upon the most important achievements in contemporary theorizing of *Maqasid* from this perspective, while also identifying the most important deficiencies for contemporary reform. The main finding of the research is that contemporary *Maqasid*-related discourse, despite the abundant literature, has not been able to shift the discipline of *Maqasid* from theorization of the mechanisms and methodological underpinnings to a necessary new stage – namely, the application of *Maqasid* theory in various fields of human activity.

Keywords: Theorization of Maqasid, Maqasid of Shariah, Principles of Jurisprudence, Contemporary Reformers, Actualization of Maqasid.

* نائب مدير مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق بالدوحة - قطر، وأستاذ محاضر في معهد التعليم الإسلامي ببلجيكا، ومعهد ابن تيمية بفرنسا. البريد الإلكتروني: clazhar@qf.org.qa
تم تسلم البحث بتاريخ ٢٨/٤/٢٠١٦م، وُقِّبَل للنشر بتاريخ ١٨/٢/٢٠١٧م.

مقدمة:

اهتمت مدونة *أصول الفقه التراثية بالأحكام المعيارية* أكثر من اهتمامها بغايات هذه الأحكام، ومقاصدها الكلية، وآلية تطبيقها على الواقع لتحقيق المقاصد التي شرعت من أجلها؛ وذلك لأنَّ علم الأصول الموروث يهتم تحديداً بمناهج النظر إلى ما في نصوص الشريعة من حدود نظرية جزئية يُحظر خرقها، ولا يُفصل في مناهج النظر إلى الغايات المقصودة من وضع هذه الحدود، أو النظام العام الذي تنضبط فيه، أو منهاج مراعاة تحقيقها في الواقع.

وما يُؤكِّد هذا الركود في *أصول الفقه*، وقصوره في تزويد الفقه والفكر بأساليب وطرائق لمعالجة الواقع، تناسب أوضاعه، وتنسبط من صُلب الشريعة وقواعدها؛ لأنَّ معظم المهتمين به قد قصرُوا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعانٰي التي قامت عليها الألفاظ، فكانت أغلب تصنیفاتهم في *أصول الفقه* قواعد لاستنباط الأحكام الجزئية من ألفاظ النصوص،^١ وهو استنباط يتعامل مع تلك الأحكام بصفة تجزئية لا تسمح بإرجاع كل فرع إلى أصله، وإلى النظام العام الذي يدرج فيه كل فرع، فأغفلوا بذلك ركناً عظيماً

^١ اعتبر بعضهم أنَّ مبحث القواعد اللغوية، أو علم الدلالات، أو قواعد الاستنباط، هو المبحث الوحيد المتصل بعلم الأصول، وأنَّ المباحث الأخرى جيئها ليست من علم الأصول أصلًا. قال ابن رشد الحفيـد: "النظر الخاص بما [يقصد علم أصول الفقه] إنما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب [يقصد قواعد الاستنباط] [...]" ولذلك لقبوا هذه الصناعة باسم بعض ما جعلوه جزءاً لها، فدعوهـا بأصول الفقه. والنظر الصناعي يقتضي أنَّ يفرد القول في هذا الجزء الثالث؛ إذ هو مباين بالجنس لتلك الأخرى". انظر:

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الحفيـد. *الضوري في أصول الفقه*، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٤، ص ٣٦.

وقال الغزالـي: "ميدان سعي المـجـهـدين في اقتـباب الأـحكـام من أـصـوـطاـ[...]"، وإنما مجال اضطراب المـجـهـدـين واتـسـابـهـ استـعمـالـ الفـكـرـ في اـسـتـنبـاطـ الأـحكـامـ واقتـبابـهـ من مـدارـكـهاـ، وـمـدارـكـ هيـ الأـدـلـةـ السـمـعـيةـ". ثم أـكـدـ أنـ أـهـمـ مـدارـكـ الأـحكـامـ هوـ الـلـفـظـ، حتىـ قـالـ: "وـالـلـفـظـ إنـماـ يـدـلـ عـلـىـ الـحـكـمـ بـصـيـغـهـ وـمـنـظـوـمـهـ، أوـ بـفـحـواـهـ وـمـفـهـومـهـ، أوـ بـعـنـاهـ وـمـعـقـولـهـ، وـهـوـ الـاقـبـاسـ الـذـيـ يـسـمـيـ قـيـاسـاـ". فـهـذـهـ ثـلـاثـةـ فـنـونـ: الـمـنـظـوـمـ، وـالـمـفـهـومـ، وـالـمـعـقـولـ". انظر:

- الغزالـيـ، أبوـ حـامـدـ مـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ. *الـمـسـتـصـفـيـ*، تحقيق: محمد عبدـالـسـلـامـ عبدـالـشـافـيـ، بيـرـوـتـ: دـارـ الـكـتـبـ الـعـلـمـيـةـ، طـ ١٤١٣ـ، ١٩٩٣ـ/٥ـ، صـ ١٨٠ـ.

فالـجـهـادـ إـذـ لـاـ يـتـجـاـوزـ الـنـظـرـ فيـ الـأـلـفـاظـ الـكـتـابـ وـالـسـنـنـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـقـضـاـيـاـ الـجـزـئـيـةـ بـصـفـةـ مـبـاـشـرـةـ أوـ ضـمـنـيـةـ لـاـسـتـنبـاطـ الـأـحـكـامـ الـجـزـئـيـةـ مـنـهـاـ.

من أركانه، هو مقاصد الشريعة؛ إذ لم يتناولوها بالدرس، إلا إشارات وردت في باب القياس خلال حديثهم عن العلة وأقسامها ومسالكها، وعن المصالح المرسلة، وغير ذلك من المباحث الجزئية التي ترد فيها الإشارة إلى مقاصد الشريعة، والتي لا تتجاوز -إذا جُمعت- بعض الصفحات،^٢ مع "أنَّ لاستنباط أحكام الشريعة ركين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها".^٣

والسبب الرئيس لذلك -على ما نرى- هو انصراف هذا العلم مبكراً عن غايته التي تتمثل في توفير المناهج العقلية للكشف عن الأحكام الشرعية الموجّهة للسلوك البشري تحقيقاً للمراد الإلهي. صحيح أنَّ التنظير الأصولي -بادئ الأمر- انصرف بصورة طبيعية إلى قواعد فهم النصوص ودلائلها لِمَا كانت الحاجة تدعو إلى ذلك، وكان المجتهدون مراعين المقاصد، وإنْ لم يُنظِّروا للمناهج خاصتها. بيد أنَّ التدوين في أصول الفقه لم يتعدّ قواعد فهم الدلالات والعبارات إلى المقاصد والغايات إلا مع الإمام الشاطبي؛ نظراً إلى انحراف هذا العلم عن هدفه الأول بعد توقف الاجتهاد، وابتعاده عن مسيرة واقع الحياة. ولم يتمكن الإمام الشاطبي نفسه -ومَن جاء بعده- من إحداث انقلاب في سير علم أصول الفقه، وقد استمر هذا الحال حتى عصرنا الحديث؛ إذ شعر الإصلاحيون ببعد الإنتاج الفقهي عن الواقع الجديد، فانتعشت الدراسات الأصوليّة. وكان أول ما دعا إليه المجددون هو الاهتمام بمقاصد الشريعة التي تُعدُّ همة الوصل بين الأحكام المعيارية والواقع المعيش، فأصبح كتاب "المواقفات" منارة المحجة. يقول الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: "ولقد بُني الإمام الشاطبي حقاً بهذا التأليف هرماً شامخاً للثقافة الإسلامية، استطاع أنْ يشرف منه على مسالك وطرق لتحقيق خلود الدين وعصمته، قلَّ مَن اهتدى إليها قبله؛ فأصبح الخائضون في معاني الشريعة وأسرارها عالة عليه، وظهرت مزية كتابه ظهوراً عجيبةً

^٢ انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط٣، ١٩٨٨، ص٦.

- مقدمة عبد الله دراز لكتاب المواقفات للشاطبي، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ص٧.

- الريسوني، أحمد. *نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي*، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ٢٠٠٩، ص٣١٣.

^٣ مقدمة عبد الله دراز لكتاب المواقفات للشاطبي، مرجع سابق، ص٦.

في قرتنا الحاضر والقرن قبله؛ لِمَا أشكلت على العالم الإسلامي عند نهضته من كبوته أوجه الجمع بين أحكام الدين ومستجدات الحياة العصرية، فكان كتاب "الموافقات" للشاطبي هو المفزع، وإليه المرجع لتصویر ما يقتضيه الدين من استحلاب المصالح، وتفصيل طرق الملازمة بين حقيقة الدين الخالدة وصور الحياة المختلفة المتعاقبة.^٤

والسؤال المهم الذي نبحث عن إجابته في هذا البحث، هو: هل تمكن العلماء المعاصرون المجددون في علم أصول الفقه من تدارك ما أصاب هذا العلم من نقص على مستوى المقاصد ومراعاة تحقّقها في الواقع لتعود له بخاعته؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما جوانب النقص التي تعرّر على الإصلاح المعاصر معالجتها؟

إذا كان التجديد يُمثّل عملية فاعلة تتشابك مع إشكالات السياق والواقع، فالآخر بنا -ونحن بقصد تقويم المحاولات التجددية في التنظير المقاصدي المعاصر- أن نفيد من هذه المحاولات في تجاوز النظر الشكلي والتجزئي، وتقديم منهج قادر على ضبط تعاليم الدين، واستيعاب مقتضيات الواقع استيعاباً شاملاً بوصف ذلك مقياساً ينهض عليه فعل التجديد، واعتبار ذلك من أبرز مقتضيات النهوض بعلم الأصول الموروث لمواجهة التحديات المعاصرة.

أولاً: ملاحظة المنحى التجزئي لدى الإصلاحيين

في سياق الإجابة عن السؤالين المطروحين، فإنَّ كثيراً من الإصلاحيين المعاصرين في أصول الفقه بدأوا العمل بناءً على الملاحظات الآنف ذكرها (أي المعيارية، والشكلي، وإغفال الواقع، وغياب المنهج الشمولي) لمراجعة التراث الأصولي.^٥ بل كان ذلك منطلق

^٤ ابن عاشور، محمد الفاضل. *أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي*، تونس: مطبعة النجاح، د.ت، ص ٢٦.

^٥ في بحثه الذي قدّم به لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للشيخ الطاهر ابن عاشور، سرد محمد الطاهر الميساوي من صفحة (٩٧) إلى صفحة (١٠٩) أقوالاً لمجموعة من الإصلاحيين المعاصرين؛ سُنةٌ وشيعةٌ، تصب كلها في ملاحظة المنحى التجزئي في التعامل مع النصوص والأحكام، وغياب الرؤية الشمولية التي تضع المسائل في إطارها العام على المستوى النظري والواقعي. انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ط ٢، ٢٠٠١/٥١٤٢١ م، ص ٩٧-٩٧.

رواد الإصلاح الأصولي القدماء؛ فمن تأمل أعمال كبار المحدثين في الأصول، بل في العلوم الإسلامية عامة، وجد هذا الإشكال ملحوظاً في ابتكاراهم العلمية، وإن لم يصطدحوا عليه بوضوح، ووجد كثيراً من تجديداهم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك الإشكال الملحوظ لديهم؛ أي التجزئة، وغياب النظرة الشمولية.

فها هو الإمام أبو حامد الغزالى يجعل أحد ميرارات تأليف كتابه "إحياء علوم الدين" ما يعييه على الفقهاء من تناولهم المسائل الفقهية بمنأى عن مبادئ العقيدة والأخلاق، فكان غرضه في هذا المؤلف: "ترتيب ما بدده، ونظم ما فرقوه".^٦ أمّا العز بن عبد السلام فقد حاول في كتابه "قواعد الأحكام" استخلاص نظام عام يضبط سائر الأحكام الشرعية بناءً على حقيقة أنَّ تكاليف الشريعة كلها معللة بدفع المفاسد وجلب المصالح. وهو ما راشه تلميذه القرافي في "الفرق" وغيره من مؤلفاته التي انطبعت مباحثها بطابع المقصاد والنظر الشمولي الذي يحاول ضبط المسائل والنظر إليها من سائر جوانبها، مثلما يظهر في الفرق السادس والثلاثين الذي ميَّز فيه بين مقامات النبي ﷺ التي يتصرف من خالها،^٧ والفرق الثامن والخمسين الذي بينَ قاعدة المقصاد وقاعدة الوسائل، حيث تعمَّق في بيان مكانة كلٍّ من المقصاد والوسائل، ودور هذه الأخيرة في خدمة الأولى، ولا سيما أنَّ الشريعة لم توضع إلا من أجلها.^٨

وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية الذي استفاضت مؤلفاته بالتأسيس للنظر الشمولي، وبتجاوز التشتت والتجزئة في النظر. ومن ذلك، ما لاحظه من قصور نظر الأصوليين في بيان مقاصد الشريعة، وإهمال الجانب العقدي والأخلاقي والجماعي فيها،^٩ وكذا اعتراضه

^٦ الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج ١، ص ٣.
^٧ انظر:

- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواع الفروق، بيروت: دار عالم الكتب، د.ت، ج ١، ص ٢٠٥.

^٨ المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٣.
^٩ انظر:

- ابن تيمية، أحمد تقي الدين الحيراني. الفتاوى الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٧، ج ٤، ص ٤٦٩.

على التفريق المطلّق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، واعتباره العلوم كلها شرعية في حقيقتها.^{١٠}

وعلى هذا الدرب سار تلميذه ابن القيم الذي كان هُم النظر الكلّي من هواجسه الكبّري؛ فهو يرى مثلاً أنَّ أسباب اختلاف أهل العلم في ضبط مقاصد النصوص يرجع إلى سببين أساسين: الأول هو مدى الانتباه إلى السياق والإشارة والتنبيه، والثاني هو مدى القدرة العقلية على النظر الكلّي لنصوص الشريعة. سببان يكون كُلُّ منهما مسلكاً في فهم القرآن^{١١} لا ينتبه له إلا النادر من أهل العلم، فإنَّ الذهن لا يشعر بارتباط هذا بمنها، وتعلُّقه به.^{١٢}

أمّا ابن خلدون الذي خاض في مجال غير مجال الفقه والأصول (التاريخ والمجتمع البشري) فكان يروم "إدراك الكلّيات التي ينتظم بها الاجتماع الإنساني، واعتبار المطابقة، واعتماد البرهان في التمييز بين وقائعه، لما هاله من اضطراب المؤرخين ورواية وقائع الاجتماع البشري من علماء المسلمين؛ إذ إنَّ ما يوردونه عنها"^{١٣} "حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تحقّقت فصوتها".^{١٤} وهذا يعني أكْلَم كانوا يتعاملون مع الحقائق الاجتماعية والتاريخية تعاملاً تجزيئياً لا يُرجع الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى أصولها، وإلى النظام الكلّي المطرد الذي يُسْرِّي المجتمع الإنساني، "ومن ثم كان لا بدَّ من منهج في دراسة التاريخ والمجتمع تُحكَم فيه"^{١٥} "أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة

^{١٠} انظر:

- ابن تيمية، أحد تقي الدين الحيراني. *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: جمعـنـ الملـكـ فـهـ لـطـبـاعـةـ المـصـحـفـ الشـرـيفـ، ١٩٩٥م، جـ ١٩ـ، صـ ٢٢٨ـ٢٢٣ـ.

^{١١} الحسني، إسماعيل. *نظريـةـ المـقاـصـدـ عـنـ الـإـمـامـ الطـاهـرـ اـبـنـ عـاـشـورـ*، هـرـنـدـنـ: الـمـعـهـدـ الـعـالـمـيـ لـلـفـكـرـ الإـسـلـامـيـ، طـ ١ـ، ١٩٩٥م، صـ ٦٤ـ.

^{١٢} ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيـرـوـتـ: دـارـ الـكـتـبـ الـعـلـمـيـ، طـ ١ـ، ١٩٩١ـ، جـ ١ـ، صـ ٢٦٧ـ.

^{١٣} ابن عاشور، *مقاصـدـ الشـرـيـعـةـ إـسـلـامـيـةـ*، الـدـرـاسـةـ الـتـيـ قـدـمـ بـمـاـ الـمـيـسـاوـيـ لـكـتـابـ "ـمـقـاصـدـ الشـرـيـعـةـ إـسـلـامـيـةـ" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، صـ ١٣٨ـ بـتـصـرـفـ يـسـيرـ.

^{١٤} ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *المقدمة*، بيـرـوـتـ: دـارـ الـفـكـرـ، ٢٠٠٧ـ، صـ ١٢ـ.

^{١٥} ابن عاشور، *مقاصـدـ الشـرـيـعـةـ إـسـلـامـيـةـ*، الـدـرـاسـةـ الـتـيـ قـدـمـ بـمـاـ الـمـيـسـاوـيـ لـكـتـابـ "ـمـقـاصـدـ الشـرـيـعـةـ إـسـلـامـيـةـ" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، صـ ١٣٨ـ.

العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني" ، وسبر أخبارها بعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات.^{١٦}

وفي هذا الإطار تُسجّل جُلُّ إنجازات الإمام الشاطبي التنظيرية في أصول الفقه؛ وذلك لأنَّ من أكبر الدوافع التي دفعت بالشاطبي إلى إعادة بناء علم أصول الفقه - مثلما يُؤكِّد محمد الميساوي - ما لاحظه من "حالة التشتبه والجزئية في النظر إلى النصوص الشرعية وأحكامها التي آل إليها أمر الفقهاء، غفلةً منهم عن المنطق العام الذي ينطظمها، والمقاصد الكلية المنوطة بها".^{١٧} فالشاطبي قد نظر في التراث الفقهي والأصولي المتراكم بين يديه، فهالته جزئياته الطافحة، وفروعه المتکاثرة، وظنياته المتباينة، فرام البحث عن "علم أصيل، راسخ الأساس، ثابت الأركان"،^{١٨} تستند إليه الفروع، وتنتظم على أساسه الجزئيات، وتتراجع وفقاً له الظنيات. وبعبارة أخرى، فإنَّ غاية الشاطبي كانت الوصول إلى كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود، وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل. وكأنَّه بذلك يريد أنْ يتجاوز التشتبه الذي انتهى إليه النظر الجزئي للعلماء في عصره، مما غيَّب من عقل المسلم الصورة الكلية للشريعة (موارد، وقواعد، ومقاصد)، وذلك باستخلاص أصول وكليات يقوم عليها، وينتظم بها غيرها من فروع وجزئيات، وتكون سمتها القطع واليقين لا الظن والتخمين".^{١٩}

فعمل على "بسط هذا الجانب من العلم في اثنين وستين مسألاً، وتسعة وأربعين فصلاً من كتابه "الموافقات"، تخلَّي بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأئمَّا نظام عام لجميع البشر دائم أبدِي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنَّها مراعي

^{١٦} ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٦.

^{١٧} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٨.

^{١٨} الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغزناطي. **الموافقات**، القاهرة: دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٠٨.

^{١٩} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٧.

فيها مجرى العوائد المستمرة، وأنَّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يُحَكَّم به عليها.^{٢٠}"

وهكذا كان مبتغى الشاطي بتشييده المقاصد أنْ يبني أصولاً قطعيةً متماسكة بالأطراف، ترجع إليها الجزئيات، وتنتظم بها، ويتجاوز بها الشكليات والمسائل الظنية. وليس المقصود من تجاوز الشكليات والمسائل الظنية التخلّي عن الجزئيات والفروع الظنية، وإنما تجاوز النظر التجزيئي الذي يتعامل مع الجزئيات من دون إرجاعها إلى الكليات، ومع الأدلة الظنية من دون إخضاعها إلى الأدلة القطعية الكلية؛^{٢١} سواء عند فهم الجزئيات، أو عند تطبيقها على الواقع. وهذا لا يتأتى إلا بتلك المنظومة الهرمية الكلية القطعية المطردة المحاجزة للزمان والمكان.

وبحدر الإشارة إلى أنَّ تأكيد النظام الشمولي المطرد والوحدة الموضوعية للنصوص الشرعية كان من مبادئ الحركة الإصلاحية الحديثة^{٢٢} التي انطلقت منها لتجديد الصلة بين التراث والإنتاج الفكري الإسلامي، والواقع الجديد. فبدأت بذور هذه المصالحة في "مناقشات وحوارات جمال الدين الأفغاني"، ثم محمد عبده الذي أكَّد وطَرَّرَ هذا المنهج، وبدأ يدعو إلى بناء فقهه السُّنْنِ القرآنِي في الأمم، وفي الحضارات الإنسانية، وتبعه تلميذه رشيد رضا، ثم طَرَّرَها مالك بن نبي في كتاباته حول الحضارة والثقافة والمدنية، وغيرهم الكثير من العلماء المعاصرين الذين رَكَّزوا على دراسة القرآن الكريم في محاولاتٍ للكشف عن مقاصد التشريع من منظور اجتماعي، أدى بهم إلى طرح أهم التحديات والإشكاليات الاجتماعية التي تواجه المجتمعات المعاصرة.^{٢٣} وإنما كان تركيز الإصلاحيين المحدثين على

٢٠ مقدمة عبد الله دراز لكتاب المواقف للشاطي، مرجع سابق، ص. ٨.

٢١ انظر المؤلفين: الأولى والثانية من كتاب "الأدلة" من "المواقف"، اللتين جاءتا مباشرة بعد كتاب "المقاصد".

٢٢ يرى مالك بن نبي أنَّ الإصلاح الحديث هو الذي يروم اللحاق برُبِّ الواقع والحضارة بمواكبة الظروف الجديدة، عن طريق القيم الإسلامية، والوفاء لها، وليس الذي يروم مجرد إصلاح الاعتقاد، أو السلوك، أو التدين بمعزل عن الحداثة. وهذه الحركة قد انطلقت بداعٍ بمحال الدين الأفغاني بحسب نظره. انظر:

- ابن نبي، مالك. *وجهة العالم الإسلامي*، بيروت: دار البراق، ٢٠٠٦م، (بالفرنسية)، ص ٨٧ وما بعدها.

٢٣ العلواني، زينب. *مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين*، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص ٤.

النظام الشمولي الذي يضبط الوجود والعمل البشري على المستوى الاجتماعي خاصة؛ لما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلف وانحراف عن مقتضى مبادئه، ومقتضى الواقع الجديد، ولأنَّ النظر الجرئي المُتجزئ إلى نصوص الوحي وأحكامها أقل وقعاً على التدين الفردي منه على التدين الجماعي والنهوض الاجتماعي.

ثانياً: ابن عاشور يستأنف عمل الشاطبي

أمَّا انتقاد المعاصرين المباشر لعلم أصول الفقه من حيث شكليته، وعدم اشتماله على منهجية شمولية قطعية تنتظم بها الجزئيات والظنيات، ومراجعته من هذا المنطلق؛ فقد ظهر على يد الإمام محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٣هـ/١٨٧٩-١٩٧٣م).

فكان الإمام الطاهر ابن عاشور يرى أنَّأخذ العلماء للمسائل الفقهية مجزأة ومجربة عن العلوم الأخرى، وعن مقاصد الشريعة، فضلاً عن التقليد والتعصب المذهبي؛ هو الذي تسبَّب في جمود الفقه، وانقطاعه عن تلك العلوم، وعن الواقع وأوضاعه، وتشعب الخلاف بين العلماء.^{٢٤}

ولم يكن علم أصول الفقه -في نظر ابن عاشور- ليساعد على استدراك ذلك الخلل؛ وذلك أنَّ "معظم مسائله مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع [...]. لذلك لم يكن علم الأصول متنه ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعدُّر الرجوع بهم إلى وحدة رأي، أو تقريب حال. على أنَّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها، لكنَّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكُّن العارف بها من انتزاع الفروع فيها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ [...]. وقصاري ذلك كلَّه أنَّها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واحتماها وافتراقها، حتى تُقرِّب فهم

^{٢٤} انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. *أليس الصبح بقريب؟*، تونس: دار سجتون، ط٢، ٢٠٠٨م، ص١٧١ وما بعدها.
 - ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص٧٩، ٨٣، ٨٩، ٩٠.

المتضلع فيها من أنهم أصحاب اللسان العربي القبح [...]. وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكم الشريعة العامة، ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قصرروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة، وعلى المعاني التي أنيأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية.^{٢٥}

وأبرز ما أصاب علم الأصول من خلل -بحسب ابن عاشور- هو أننا "لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاهما، كما فعلوا في أصول الدين. بل لم يجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكلمات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة".^{٢٦}

ومن هنا، رأى ابن عاشور ضرورة استئناف التنظير والتقعيد والتأصيل لمقاصد الشريعة؛ "لتكون نبراساً للمتفقين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوصلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار [...]" إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث، واشتبكت النوازل.^{٢٧} فكان غرضه الأول من التأليف في علم المقاصد هو أن يُدْوَن "أصولاً قطعيةً للتفقه في الدين، مستخلصاً من مسائل أصول الفقه المتعارفة".^{٢٨}

وهكذا يبدو أنَّ أهم المآخذ التي أخذها ابن عاشور على علم أصول الفقه الموروث، والتي رأها من موجبات التجديد فيه، لا تبتعد كثيراً عن أهم الملاحظات التي اعتمدها الشاطبي لإعادة النظر في علم الأصول. فكان غرضه قريب من غرضه؛ وهو التأسيس لأصول قطعية، اعتماداً على المقاصد الشرعية، واستكشاف القانون العام المطرد الذي يحكم سائر أحكام الشريعة، وبه تنتظم مسائلها وجزئياتها، فيمكن الاحتكام إليه عند اختلاف الأنظار والظروف والأعصار.

^{٢٥} ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص ١٦٦-١٦٧.

^{٢٦} المرجع السابق، ص ١٦٨.

^{٢٧} المرجع السابق، ص ١٦٥.

^{٢٨} المرجع السابق، ص ١٧٢.

وإذا كان الغرض الأكبر عند الرجلين على هذه الدرجة من التقارب، فما الابتكارات التي أسهم فيها ابن عاشور في مقاصد الشريعة، والتي أصبحت ملاد الخروج من النظر التجزئي وبناء المنهجية الشمولية القطعية؟

يكمِن جانب كبير من الإجابة عن هذا السؤال في الدراسة القيمة التي قدم بها محمد الطاهر الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للإمام الطاهر ابن عاشور، ولا يسع الباحث إلا اعتمادها لاستخلاص إجابة مختصرة عن هذا السؤال من منظور إشكالية النظر التجزئي، والسعى إلى المنهج القطعي الشمولي.

وأول ما يمكن أن نذكره في هذا الصدد هو أنَّ ابن عاشور قد ذهب خطوةً أبعد في ملاحظة التجزئة التي أصابت العقل الإسلامي؛ إذ عاب على علماء الشريعة وفقهاها الذين اهتموا بالمقاصد أَهْمَّمَ قصروا أنظارهم في ما يخص مقاصد الشريعة على "انتظام أمر الأُمَّة" [...] في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجتمع العام.^{٢٩} ورأى أنَّ أَهْمَّ مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأُمَّة، وجلب الصالح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها.^{٣٠}

صحيح أنَّ العلماء يعترفون بمقاصد الشريعة في "صلاح أمر المجتمع وانتظام أمر الجماعة"،^{٣١} ويرون أنَّ المصلحة الفردية التي تُضمنُها الضرورات الخمس تفضي إلى المصلحة الجماعية لا محالة، بيد أنَّ في المجتمع من الخصوصيات ما ليس في الفرد. وبعبارة أخرى، فإنَّ للمجتمع مصالح لا تتحقق بالنظر إلى الفرد بمعزز عن الجماعة. فكان الواجب "أنْ تخيل الأُمَّة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهناك يتضح لنا سهل واضح من الإجراء التشريعي في أحوال الأُمَّة".^{٣٢} مثلما يُؤكِّد ابن عاشور.

^{٢٩} المرجع السابق، ص ٤٠٥.

^{٣٠} المرجع السابق، ص ٤٠٥.

^{٣١} المرجع السابق، ص ٤٠٥.

^{٣٢} المرجع السابق، ص ٤٠٦.

ويرتّب على هذه الملاحظة نتائج عدّة؛ أولها أنَّ البحث "في النظام الاجتماعي الإنساني وظواهره وحركته أحوج إلى" ^{٣٣} "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"؛ ^{٣٤} وذلك أنَّ "علم أصول الفقه -مهما كانت صلته بالدراسات الإنسانية والاجتماعية- تبقى وظيفته ونطاقه رهيني بنيته التي تحدّد بمقتضى نشأته، وتطوره التاريخي، وارتباطه بالحاجات التي تكامل في إطاره، أعني الاجتهاد والاستنباط في مجال التشريع الفقهي والقانوني". ^{٣٥}

وهذا -فضلاً عن أنَّ معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها، بمعنى أنَّه لا يمكن الارقاء بها إلى القطع- ما دفع ابن عاشور إلى النداء بأنْ تكون مقاصد الشريعة علماً مستقلاً، وإلى العمل على إنجاز ذلك، وترك "علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية". ^{٣٦} "فغايتها من ذلك كله إنما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة لكتليات الإسلام" ^{٣٧} "تحدي المحتددين، وتعصّمهم في إجراء الأحكام، وتكون لهم" ^{٣٨} "عنزة إبرة المغناطيس لرب السفينة". ^{٣٩}

ف بهذا العلم الجديد (علم مقاصد الشريعة)، يمكن تقسيم رؤية فلسفية إسلامية متكاملة عن الوجود والإنسان، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتكون إطاراً للعلوم الإنسانية والاجتماعية، أو بعبارة ابن عاشور تقدّم "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه". ^{٤٠} "ذلك أنَّ هدایة الوحي الخاصة بشؤون الحياة الإنسانية عامة، والبصائر

^{٣٣} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدمَ بها المساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢.

^{٣٤} ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥، ص ٢١.

^{٣٥} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدمَ بها المساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢.

^{٣٦} ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٧٢.

^{٣٧} المراجع السابق، ص ٢١.

^{٣٨} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدمَ بها المساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٩١ بتصريف يسيراً.

^{٣٩} ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٢١.

^{٤٠} المراجع السابق، ص ٢١.

التي يُقدمُها عن الوجود الاجتماعي للإنسان بأبعاده المختلفة وظواهره المتعددة؛ لا تقتصر على ما اعتاد علماء الفقه والأصول غالباً النظر فيه، والتركيز عليه^{٤١} من جزئيات فقهية لا يربطها نظام ملحوظ عندهم، ولا تدرس في إطارها العقدي والأخلاقي، ولا تشمل سائر مستويات حياة الإنسان وأبعاده ووجوده^{٤٢}.

وما ترتب على تركيز ابن عاشور على الجانب الجماعي، ثم البحث عن "قواعد أوسع من قواعد أهل أصول الفقه"^{٤٣} للاهتداء إلى تحديد أصول جامعة "الكليات الإسلام"^{٤٤} هو أنه لم ير في الكليات الخمس المتعارف عليها بين علماء الأصول والمقاصد ما يفي بهذا الغرض. فهذه الكليات -فضلاً عن أنها غير كافية لبناء أصول قطعية، أو قريبة منها- وُضعت في غياب الاستحضار المباشر للبعد الجماعي في الأمة، في حين أنَّ ابن عاشور كان يقصد "خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع

^{٤١} ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٣.

^{٤٢} اختلفت آراء المعاصرين في جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً عن علم الأصول، حتى قال بعضهم إنَّ ذلك "ضار بكلاب (العلمين)؛ إذ يجمد الأصول على حالها، ويحرمنا من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً". انظر:

- عطية، جمال الدين. *نحو تفعيل مقاصد الشريعة*، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣، ص ٢٣٨.
والذي يظهر لنا هو أنه لا بدَّ من التفريق بين ما أسميه من باب التوضيح "أصول المقاصد" و"المقاصد"؛ فأصول المقاصد هي المباحث التي تدرس مقاصد الشريعة نظرياً، أي العلم الذي يتوصل به إلى معرفة المقاصد، وبناء منظومة مقاصدية متكاملة، مثل: مسالك الكشف عن المقاصد، ومراتب المقاصد ودرجاتها...، وكذلك المسائل التي لها تعلق وثيق بالمسائل الأصولية، مثل: المسائل المقاصدية ذات الصلة بقواعد الاستبatement والاجتهاد التي لها تعلق بالأدلة الإجمالية... . فهذه المسائل التي أدخلناها تحت ما سميَناه أصول المقاصد يتبين أنَّ تدرس في إطار علم الأصول، ولا تُفرَّق عنَّه؛ وذلك أنَّ هذه المسائل شديدة الارتباط بعلم الأصول، وأنَّ التعلُّم منها يحتاج إلى تمكُّن من الأصول. أمَّا المقاصد بمعنى المنظومة المقاصدية المُطبقة في مجالات الحياة المختلفة المكتسبة من أدلة الشريعة المبنية على أصول المقاصد، فينبغي أنَّ تفرد بالتأليف، وتوسَّس بوصفها علمًا مستقلاً استقلال الفقه عن أصوله؛ وذلك أنَّ دراسة هذه التطبيقات في مجالات الحياة المختلفة، ضمن علم أصول الفقه، تطويلٌ يخرج بعلم الأصول عن مقصوده؛ فهو علم يدرس القواعد، ولا يخوض في التطبيق إلا على سبيل التمثيل. ثم إنَّ حاجة العلم بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة تتعدى مجال الاجتهاد الفقهي إلى جميع مجالات العلم والعمل. ففي جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً إخراج لها من اختصاص الفقهاء والأصوليين إلى أنَّ تكون أداة لجميع العلماء والمتخصصين؛ كلُّ في مجاله، بل لجميع المسلمين مهما كان مجال عملهم.

^{٤٣} ابن عاشور، *أصول النظام الاجتماعي في الإسلام*، مرجع سابق، ص ٢١.

^{٤٤} المراجع السابق، ص ٢١.

في قوانين المعاملات والآداب"؛ لأنّها "مُظہر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، مما هو مُظہر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم، وإصلاح المجتمع".^{٤٥}

ومن هنا، جاء ابن عاشور في القسم الثاني: "في مقاصد التشريع العامة" من كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" بأربعة مفاهيم جعلها "الحور الذي يدور عليه عقائد الإسلام وتعاليمه وتشريعاته، وهي الفطرة، والسماحة، والحرمة (وترتبط بها المساواة)، والحق (يعناه الاجتماعي القانوني، ويرتبط به العدل)".^{٤٦} فهذه المفاهيم كما رأها ابن عاشور "تجاور" ببحث المقاصد لأنّ يكون مجرد عمل لتحديد كليات تحدي الفقيه في تنزيل فتاواه، أو المشرع القانوني في تكيف قضياته؛ ذلك لأنّه فضلاً عن أنّها تشيع روحًا خاصًا في أحكام الشريعة وتشريعاتها والمستنبطات الاجتهادية منها، فإنّها تفتح آفاقًا أرحب وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل. ومن الراجح أنّ هذه المفاهيم التأسيسية هي ما عناه ابن عاشور عندما أكّد ضرورة البحث عن أصول جامعة للكليات الإسلامية".^{٤٧} وبهذا يكون ابن عاشور قد "فتح في الواقع آفاقًا أرحب للتنظير الاجتماعي بمعناه الواسع، من حيث هو سعي للتشريع والتخطيط للمستقبل، انطلاقًا من استيعاب معطيات الحاضر، وتحليلها، وتمحیص عناصرها وفق بصائر الوحي، وتوجيهها طبقًا لقيمه وأحكامه؛ توخيًا لتحقيق مقاصده وغاياته، وفق أولويات متراقبة متكاملة، لا تعارض فيها، ولا تناقض".^{٤٨}

ومن جوانب التجديد في المقاصد التي تميّز بها ابن عاشور أنّه تجاوز الإطار النظري الذي كان يعالج فيه درس المقاصد، وحاول أن يُطبّق ما قرّره من مسائل نظرية ومفاهيم عامة وأصول جامعة في بعض مجالات المجتمع الإسلامي؛ وذلك لأنّه كان يرى أنّ قوام أمره وصلاحه هو المقصود الأعلى الذي وُضعت لأجله الشريعة، وأنّ المقاصد الضرورية هي التي "إذا انحرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش".^{٤٩} فكانت "محاولة جريئة لبناء فقه

^{٤٥} المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.

^{٤٦} ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١١٤.

^{٤٧} المرجع السابق، ص ١٣١-١٣٢ بتصريف يسيراً.

^{٤٨} المرجع السابق، ص ١٤٠.

^{٤٩} ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص ٣٠.

مقاصدي قصر عن فعله الإمام الشاطبي.^{٥٠} يقول الميساوي: "ورئماً أمكننا القول إنَّ ابن عاشور يرى أنَّ الكلام كان في أغله حول المقاصد لا فيها، وبالتالي فهو يشعر بأنَّه لا بدَّ من نقلة نوعية في تناولها والبحث فيها، تشمل المضمون والمنهج معاً".^{٥١} فقسمُ الشيخ كتاب المقاصد إلى ثلاثة أقسام؛ قسمين نظريين، وثالث تطبيقي. وعرض في القسم الأول لإثبات المقاصد واحتياج الفقيه إلى معرفتها وطرائق إثباتها ومراتبها، وعالج في القسم الثاني مقاصد التشريع العامة. ثم جاء في القسم الثالث بتطبيقات في مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس، حيث فصل في المقاصد الخاصة بالعائلة، والمعاملات المالية، والقضاء، والعقوبات. وقد تعامل مع هذه القضايا بوصفها موضوعات متصلة بالأطراف، متواشحة الأحكام، متراقبة المقاصد، تُستنتاج كلٍّ منها من جزئياتها، وتنفَّهم وتنطبق جزئياتها على ضوء كلٍّ منها، وتُتَوَفَّر كلٍّ منها الإطار الفكري للتعامل مع سائر قضائيَّة الواقع. ومن هنا، أمكن القول بأنَّ ابن عاشور دفع ببحث المقاصد إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة الخوض في بناء المنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة الضابطة لمسائلها وجزئياتها - التي طالما كان يرومها المجددون عبر العصور - على أساس النظرية المقاصدية التي وضعها القدماء، وحاول هو استكمالها.

^{٥٠} زين، إبراهيم محمد. "مراجعة لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٢٣، شتاء ٢٠٢١ / ٥١٤٢١، ص ٣٩.

ويرى إسماعيل الحسني أنَّ سبب اتسام بحث الأصوليين قبل ابن عاشور بالطابع النظري العمومي الذي يكتفي بالتنظير العام للمقاصد من دون أن يتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد في الحالات الخاصة من العمل البشري؛ هو تأكيدِهم البُعد الديني الآخرِي عند تحديدهم مفهوم المصلحة، واعتقادهم أنَّ ما يترَّب على الأحكام الشرعية من مصالح يشمل الآخرة بقدر ما يشمل الدنيا. أمَّا ابن عاشور فإنَّ بحثه اتجه إلى التطبيق والبحث عن المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات؛ لأنَّه عَرَفَ المصلحة تعريفاً مختلِفاً، ورأى أنَّ الصالح الناجم عن الأفعال التي يأتي بها المكلَف تقتصر نتائجه على ما يشمر في العالم الديني من مصالح عامة وخاصة، وأنَّ الشريعة في مجال المعاملات جاءت لإقامة نظام المصالح الدينية في المجتمع، ولا علاقة لهذا النظام بنظام المصالح الأخرى؛ لأنَّ الأحكام الشرعية لا تضبط حقيقة الوجود، أو العمل البشري الذي يكون عليه الإنسان في الآخرة، وإنَّ الآخرة جزاء على ما كان عليه حال الإنسان في الدنيا من امتحان للشريعة. انظر:

- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٨٣ وما بعدها، و ٢٩٥ وما بعدها، و ٤٤١.

^{٥١} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٩٢.

فلم يكن غرض ابن عاشور من دراسة المقاصد مجرد بيان محسن الشريعة ومكارمها في مراعاة المصالح، أو بعبارته: " مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة عنها؛ لأنَّ ذلك مجرد تفقيه في الأحكام، وهو ما يهم الفقهاء - وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة - ولا أنْ نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح؛ لأنَّ ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء. وإنما غرضنا من ذلك أنْ نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة لأنواع المعروف قصد الشريعة إياها حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتي حلَّت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكتلاتها، ونطمئن بأننا في ذلك مُثبتون أحكاماً شرعية إسلاميةٌ".^{٥٢} ومعرفة كثيرة من صور المصالح المختلفة لأنواع المعروف قصد الشارع إياها حتى يحصل اليقين بصور كلية لأنواعها، فيمكن من خلالها إدخال الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع تحتها، مثلما جاء في عبارة ابن عاشور، وهو ما عَبَّرنا عنه بالمنظومة العامة المطردة الحاكمة على أحكام الشريعة، الضابطة لمسائلها وجزئياتها. فهذا كان غرض ابن عاشور، ولا يتحقق ذلك الغرض إلا بتطبيق نظرية المقاصد ومبادئها العامة على سائر مجالات الحياة البشرية لبناء تلك المنظومة.

ويرى إسماعيل الحسني أنَّ الدلالة الواردة في هذه النقلة - أي اعتبار ابن عاشور أنَّ المقصد الأكبر من التشريع هو قوام أمر الأمة في الدنيا -^{٥٣} هي أنَّ تحديد ضروريات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرك فيه، لا لما هو ثابت، لما هو متغير، لا لما هو جامد، بعبارة يتأسس ضبط الضروريات في المجتمع الإسلامي على استيعاب تام وانتباه كامل للمستجد من التحولات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلامي خاصة، والمجتمع الإنساني عموماً. معنى ذلك أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه

^{٥٢} ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق: محمد طاهر الميساوي، مرجع سابق، ص ٣٠٨-٣٠٩.

^{٥٣} انظر:

- الحسني، *نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور*، مرجع سابق، ص ٢٩٦ وما بعدها.

الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بد له من الالتفات إلى الظروف المتباعدة التي تنزل فيها تلك المقررات. يدعو هذا الفهم إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد، كما تقرر عند الأصوليين القدامى، في مجرد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل يشمل -فضلاً عن ذلك- ضرورياتٍ أصبح المجتمع الإسلامي أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر.^{٤٤} فهذا مُبَرِّر ثانٍ -بعد مُبَرِّر عدم إيفاء الكليات الخمس بمقتضيات البُعْد الجماعي- لفتح باب المراجعة في المقصاد الضروري، والإضافة على المقصاد الخمسة المتعارف عليها.^{٤٥}

وإذا كان ذلك يعني "أنَّ تأصيل الضروريات المصلحية لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشرع، بل لا بد له من الالتفات إلى الظروف المتباعدة التي تنزل فيها تلك

^{٤٤} المرجع السابق، ص ٢٩٩.

^{٤٥} لا يفهم من هذا الكلام أنَّ مقاصد الشريعة تتصف بتاريخية، ولا حتى الكليات الخمس المتعارف عليها، وإنما التاريخي في الأمر هو حصر المقصاد الكلية في تلك الضروريات الخمس المتعارف عليها، وإلا فإننا نعتبر أنَّ مقاصد الشريعة تعددت حدود المكان والزمان، وتتصف بالعالية، شأنها في ذلك شأن مصدرها الذي هو الشريعة. ولا تناقض بين ذلك ودور الواقع في تحديد المقصاد، وأنَّها تخضع لما هو متغير، لا لما هو ثابت؛ وذلك أنَّ مراعاة الواقع لا بد منها لتحديد الوسائل التي تتحقق بها مقاصد الشريعة في هذا العصر أو ذلك، أو في هذا المكان أو ذاك؛ سواء كانت وسائل ضرورية، لا تتحقق من دونها المقصاد الكلية، أو حاجة، أو تحسينية. أمَّا المقصاد الكلية، أو بعبارة الحسني "ضروريات المصالح"، فلا نعتبر أنَّ تحديدها يخضع للواقع، ولا سيما إذا اعتبرنا أنَّ الضروريات تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد كما سيأتي بيانه قريباً، وإنما تأثير الواقع في تحديد الكليات يكمن -في رأينا- في تأكيد بعض المقصاد، وإضافتها إلى قائمة الكليات، مثل تأكيد مقصد حفظ البيئة؛ لما طرأ عليها من أزمة تهددها بالمحلاك. فمقصد حفظ البيئة ليس مقصدًا جديداً أضيف إلى مقاصد الشريعة، وإنما زُمِّنَتْ في الواقع، وإنما يضاف إلى قائمة المقصاد الكلية؛ لما أصبح لاعتباره من أهمية بالغة كما سيأتي معنا.

ومقصد حفظ المجتمع مقصد أصيل جاءت الشريعة لتحقيقه، ووجب إضافته إلى قائمة المقصاد الكلية؛ لما أصابه من إهمال بسبب ظروف تاريخية معينة، ولما أصاب المجتمع الإسلامي من تخلف واحتلال. أمَّا ما جاء به الحسني من أمثلة على ضروريات يريد إلحاقها بالكليات الخمس؛ لأنَّ المجتمع الإسلامي أصبح أشد حاجة إليها في الوقت الحاضر، مثل: الحق في حرية التعبير، وحرية الاتباع السياسي، والانتخاب، والشغل، والخنزير...؛ فلا تدعو أنَّ تكون وسائل ضرورية أو حاجة لتحقيق المقصاد الكلية.

وخلال القول إننا لا نعتبر ما ذكره الحسني مُبَرِّراً لإعادة النظر في الكليات الخمس؛ أي لا نرى أنَّ تحديد المقصاد الكلية خالص للواقع، إلا إذا كان ذلك من باب تأكيد بعض الضروريات التي أهملت لأسباب تاريخية، أو أصبح الواقع يليح على تأكيدها، وإنما هو مُبَرِّر لإعادة النظر في الوسائل الضرورية التي تتحقق هذه الكليات، ومُبَرِّر لصياغة رؤية مقاصدية مُطبقة على الظروف الواقعية. وعلى هذا، فإننا نعتقد بوجود خلط واضح بين المقصاد الكلية ووسائل تحقيقها؛ من: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات.

المقررات" مثلما سبق من كلام الحسني، فإنّا لم نر ابن عاشور يصرّح بدور الواقع في الكشف عن مقاصد الشريعة لـما تطرق للبحث في "طرق إثبات المقاصد الشرعية".^{٥٦} مع أنّه جاء في هذا البحث بمساهمة جليلة على مستوى التنظير في بحث المقاصد. فقد استطاع أن يخرج هذه المسالك من المنحى الجزئي الذي كان ينطّر إليها من خالله؛ وذلك أنّ مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة في التنظير الأصولي قبل ابن عاشور لم تكن تتميز كثيراً عن مسالك العلة التي ترد في مباحث الأصوليين، من حيث إنّها تبحث عن المقاصد الجزئية المتعلقة بآحاد الأحكام (أي العلل) من دون البحث عن المقاصد العامة من الشريعة التي تنتهي إليها سائر الأحكام. أمّا ابن عاشور فقد انصرف في هذه المسالك عن بيان الطرق التي تُعرّف بها المقاصد القريبة (أي علل الأحكام) التي تتعلق بآحاد الأحكام إلى بيان المسالك التي تُعرّف بها المقاصد العليا التي تدرج تحتها جملة الأحكام، وتمثل ما شبه القانون الكلي.^{٥٧}

وفي الجملة، يمكن النظر إلى عمل ابن عاشور في المقاصد "كتسيح لحاولات الأصوليين في دراسة مقاصد الشريعة".^{٥٨} فإنّه حاول استكمال إنجازات مَن سبقه من المنظّرين في المقاصد، واستدرك ما فاتهم. وعلى وجه العموم، فإنّ من أهمّ ما حاول استدراكه من منظور معالجة التجزئة، وتحقيق المنهج الشمولي مثلما جاء معنا، هو:

- مراعاة البعد الاجتماعي في التنظير المقاصدي.
- الدعوة إلى استقلال مقاصد الشريعة، بوصفها علماً قائماً بذاته؛ ليتجاوز بمقاصد الشريعة الاقتصر على مجال الاجتهاد الفقهي والقانوني إلى استيعاب سائر مجالات العمل البشري.

^{٥٦} انظر:

- ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، مرجع سابق، ص ١٨٩ وما بعدها.
ولعلّ هذا يزيدنا يقيناً أنّ دور الواقع يكمن في تحديد الوسائل التي تُحقّق بها المقاصد، لا في تحديد المقاصد نفسها.^{٥٧} التحار، عبد الحميد. "مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور"، *مجلة العلوم الإسلامية*، عدد ٢٢، رمضان ١٩٨٧/٥١٤٠٧ م، ص ٤٩، ص ٤٧ وما بعدها.
^{٥٨} الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٤٢٦.

- تجاوز الكلمات الخمس إلى مفاهيم أكثر شمولًا واستيعاباً "وأغنى للتنظير الاجتماعي والسياسي بمعناه الشامل".^{٥٩}
- تجاوز مسالك الكشف عن المقاصد الجزئية (علل الأحكام) إلى مسالك الكشف عن المقاصد العامة.
- تجاوز التنظير والتأصيل في المنهج إلى تطبيق النظرية المقصادية والمفاهيم العامة التي جاء بها على بعض مجالات المجتمع الإسلامي. وهو ما نُعدُّه خطوة أولى لبناء منظومة هرمية تُرجع كل مسألة وجزئية إلى موضعها اللائق بها، فيرتفع التناقض عند الفهم وعند التطبيق، فتكون صالحة لتقسيم العمل الإنساني على جميع مستوياته مهما طرأ عليه من تطور وتقلب. وهذا لا يمكن أن يتضمن إلا بعلم المقاصد مثلما أدرك ذلك ابن عاشور.

وخلاله القول في ما بذلنا من محاولة ابن عاشور لتحديد المقاصد، هي أنَّه حاول استكمال عملية وضع أسس النظرية المقصادية التي بدأها من سبقه، وشرع في البناء عليها بما رأه من منظومة مقاصدية ضابطة، ومسيرة للأحكام الشرعية، وموجَّهة للحياة البشرية وحركتها. ولم يدع ابن عاشور أنَّه وضع تلك المنظومة متكاملة بشمولها ومسائلها وتفاصيلها، بل لم يكن ذلك غرضه أصلًاً مثلما صرَّح بذلك قائلاً: "إذ لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العام في الإسلام، فلنلو عنان القلم عن المخوض في صلاح الاعتقاد، وفي صلاح الأنسف، وفي صلاح عمل العبادات، ولنشِّ ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية".^{٦٠}

وعلى أيِّ حال، فإنَّ ما قام به ابن عاشور من إنْجاح في المقاصد يتجاوز مجرد الإضافة والتفصيل إلى النضج والتأسيس والتطبيق؛ ما جعل الميساوي يرى أنَّه إذا كان ممكناً عَدُ الشاطبي مُعلِّم المقاصد الأول "على صعيد النظر المنهجي والتأسيس العلمي، فإنَّه يمكن بكل ثقة أنْ نَعُدَ ابن عاشور علمها أو مُعلِّمها الثاني".^{٦١} وقد سبقت الإشارة

^{٥٩} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٢.

^{٦٠} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

^{٦١} ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣٩.

إلى أنَّ محاولة الشاطبي لم تحدث انقلاباً في علم الأصول، وأنَّ "طفرة الشاطبي هذه في بحثه المقاصدي كما كانت يتيمة بالنظر إلى سابقها كانت يتيمة أيضاً بالنظر إلى لاحقها، حيث عادت بعدها المباحث الأصولية بالنسبة لموضوع المقاصد فيها إلى ما كانت عليه قبلها".^{٦٢} وكذا الحال بالنسبة لابن عاشور -الذي يُعدُّ المؤسس الثاني لعلم المقاصد- فقد "بقيت محاولته هي الأخرى يتيمة، بل وفي بعض الأحيان ممحوقة".^{٦٣} وذلك لأنَّ ما أبْنَجَهُ المعاصرُون من دراسات في المقاصد "لا يعود في الغالب كونه عرضاً وترتيباً وتاريخاً للمادة العلمية والآراء الاجتهادية الخاصة بال موضوع بعد جمعها من مظانها المختلفة".^{٦٤}

هذا ما لاحظه الميساوي قبل أكثر من عقد ونصف من الزمن. أمّا بعد تحبيره تلك السطور فقد ظهرت دراسات تحمل بعض الإضافات ووجهات النظر الجديدة المفيدة، لكنَّها في الغالب تحدّيات جزئية، أصلق بالتبني والإشارة والتحrir منه بالتجديف والابتكار الفعلي المتكامل الناقل للدرس المقاصدي إلى مرحلة جديدة. ومن ذلك ما ظهر من مقتراحات لإضافة بعض المقاصد الضرورية إلى المقاصد الخمسة، مثل: مقصد العدل والمساواة والحرية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومقصد سلطة الدولة والأخوة والكرامة، وغير ذلك.^{٦٥} ومنها تطوير مفهوم بعض الكلمات الخمس أو السنت، مثل: تطوير مفهوم حفظ النفس ومفهوم حفظ العقل إلى حفظ مادي وحفظ معنوي.^{٦٦} وإدراج مفهوم حفظ النسل وحفظ النسب تحت ما هو أشمل منهما، وهو مقصد حفظ الأسرة،^{٦٧} وإدراج مقصد حفظ العرض تحت ما وُضع لتحقيقه، وهو حفظ الكرامة الإنسانية.^{٦٨} ومنها أيضاً مقتراحات لتقسيم المقاصد تقسيماً جديداً؛ إذ اقترح بعضهم

^{٦٢} النجار، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٩.

^{٦٣} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الدراسة التي قدمَ بها الميساوي لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ١٥٠.

^{٦٤} المرجع السابق، ص ١٤٠.

^{٦٥} انظر:

- الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٩٨ وما بعدها.

^{٦٦} المرجع السابق، ص ١٤٣، ١٦٢.

^{٦٧} المرجع السابق، ص ١٤٩، ١٥١.

^{٦٨} المرجع السابق، ص ١٤٦.

تأسيس علم المقصاد على الأخلاق، وإعادة تقسيم المقصاد، واعتبار مراتبها وفق "تفاوتها في القوة الخلقية"^{٦٩} فيكون التقسيم البديل ثلاثي المعلم: القيم الحيوية، والقيم العقلية، والقيم الروحية.^{٧٠} واقتصر آخر أن تكون المقصاد الكلية ثلاثة يدرج تحتها كل ما سواها من مقصاد وأحكام، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمran.^{٧١} واقتصر ثالث أن تُقسم المقصاد بحسب مجالات الحياة إلى أربعة أقسام: مقصاد الشريعة في ما يخص الفرد، وفي ما يخص الأسرة، وفي ما يخص الأمة، وفي ما يخص الإنسانية.^{٧٢}

وقد فرق بعضهم بين الكليات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) والمراتب الثلاث من ضروريات، و حاجيات، وتحسنيات، معتبرين أنَّ هذه المراتب لا تتعلق بالمقاصد، وإنما تتعلق بالوسائل المؤدية إلى تحقيقها.^{٧٣} وهو تفريق سديد يحل كثيراً من اللبس، و معناه أنَّ الكليات الخمس ليست هي الضروريات، وإنما تحفظ بما هو ضروري من الأحكام، لا تتحقق من دونها، وبما هو حاجي، وبما هو تحسيني، فتنتهي إليها الأحكام كلها.

ورأى بعض الباحثين المعاصرين في المقصاد أنَّ ما آلت إليه التنظير مقصادي، إذا كان يصلح أداؤه لبيان فضائل الشريعة وحكمها، ولكنَّ معطياته لا تكفي لتفعيل المقصاد في مختلف ميادين النشاط البشري؛ حتى تقترب الحياة البشرية إلى ما أريد لها أن تكون عليه من هدي إلهي. فكان الخلل الملحوظ أنَّ علم المقصاد لا يتضمن مناهج وآليات تتمكن بها المقصاد من إنتاج الأحكام، وتوجيه الواقع. ولهذا، فقد نادى بعض الباحثين بتفعيل مقاصد الشريعة؛ لكنه لا فاعلية لها في واقع الناس، ولكنَّهم لم يضبووا المنهج والآليات الإجرائية الالزامية لعملية التفعيل.^{٧٤} وركَّزت جماعة منهم على ربط بعض

^{٦٩} عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديدي علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، مجلة المسلم المعاصر، عدد ١٠٣٢، شتاء ٢٠٠٢/٥١٤٢٢ م، ص ٥٢.

^{٧٠} المراجع السابق، ص ٥٢-٥٣.

^{٧١} صاحب هذا الاقتراح هو طه جابر العلواني. انظر:

- العلواني، طه جابر. *مقاصد الشريعة*، بيروت: دار المادى، ط١، ٢٠٠١ م، ص ١٣٥ وما بعدها.

^{٧٢} عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٣٩.

^{٧٣} المراجع السابق، ص ١٥ وما بعدها.

^{٧٤} نذكر منهم:

المباحث والعلوم بالمقاصد، لما تُوفّر من مادة يمكن استثمارها في تأصيل مناهج تفعيل المقاصد وآلياته، مثل: فقه الأولويات،^{٧٥} وفقه الموازنات،^{٧٦} وفقه الواقع،^{٧٧} وفقه الملاط.

وفي سبيل تفعيل المقاصد في المجتمعات المعاصرة، فقد اهتم بعضهم بدراسة المقاصد الخاصة ببعض المجالات، مثل: قضايا المعاملات المالية والمصرفية، وقضايا الأسرة، وقضايا السياسة الشرعية، وغير ذلك من قضايا النشاط والاجتماع البشري،^{٧٨} إلى جانب الجهود والإضافات الجزئية والمقترنات التي ظهرت في الآونة الأخيرة، والتي تتعلق بتجديد الدرس المقاصدي وتطويره.

فلا يخفى على أحد أنَّ البحث المقاصدي شهد نشاطاً كبيراً بعد الإمام ابن عاشور، ولا سيما في العقود الأخيرة، فضلاً عن تحوله إلى مادة مستقلة تُدرَّس في جامعات عدَّة، ولكنَّ المُلاحظ أنَّ ما أضافه المعاصرون (بعد ابن عاشور) إلى علم المقاصد لا يتعدي بعض الجوانب من التنسيق، والتحريض، والاقتراح، والإضافة الجزئية المتشتتة. فأكثر المؤلَّفات فيه تتناول مسائل متفرقة تدور حول المقاصد، ولا تُفصَّل في المقاصد نفسها، بما يُوفِّر الإطار المقاصدي المحتمل من صياغة رؤية مقاصدية واقعية مؤطِّرة للاجتهاد في مختلف مجالات العمل البشري.

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق.
- حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً**، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ٢٠٠٦/٥١٤٢٧ م.
- الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، دمشق: دار الكلمة، ٢٠٠٩ م.
- الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيتها، ضوابطه، مجالاته**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨/٥١٤١٩ م.
- العلواني، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٢٤ وما بعدها، و٧٤ وما بعدها.
^{٧٦} انظر مثلاً:
- الكمالى، عبد الله. **مقاصد الشريعة في ضوء فقه الموازنات**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠ م.
- محمد، يحيى. **فهم الدين والواقع**، بيروت: دار الهادى، ط ١، ٢٠٠٥ م.
^{٧٧} انظر مثلاً:
- مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، مجلة صادرة عن المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بمالطا، المجلد الثاني.

ثالثاً: محاولة رائدة

من المحاولات التي سعت إلى جمع شتات الإنتاج المقصادي المعاصر، وتحريره، والبناء عليه، وتطبيق المقترنات الوجيهة، وترتيب ما كان يستلزم ذلك وإكماله وتفصيله وتطوريه؛ محاولة عبدالجيد النجار في كتابه "مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة". وتعُد هذه المحاولة نقلة في التنظير المقصادي المعاصر، بما حملته من إضافةٍ تعيد التنظير المقصادي إلى طريق تجاوز النظر الشكلي والجزئي للنص والواقع، وتحقيق النظر الشمولي المتكمّل المُطبق. وفي ما يأتي إيجاز لأهم ما تَمَّيزَت به هذه المحاولة عن سابقاتها:

١. أول ما يستوقف الباحث، وهو يقارن بين هذه الدراسة وسابقاتها، هو إيلاؤها أهمية كبرى لدراسة المقصاد الكلية، وما يتعلّق بها من تفصيل وتطبيق، حتى استغرقت نحو ثلثي حجم الكتاب. وقد نَبَّهَ النجار على أهمية ذلك البناء، وتقصير الدراسات المقصادية السابقة في حقه، قائلاً: "إِذَا كَانَتِ الْمُقَاصِدُ الْمُضْرُورَةُ^{٧٩} الشُّرِيعَةُ هِيْ عَمَدةُ الْمُقَاصِدِ، وَهِيْ الْأَصْوَلُ الَّتِي يَبْنِي عَلَيْهَا، فَإِنَّا نَرِيْ في الْدِرَاسَاتِ الْمُقَاصِدِيَّةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا اخْتِصَارًا في شَرْحِ هَذِهِ الْمُضْرُورَيَّاتِ، وَالْتَوْسُّعُ فِي التَّمثِيلِ لَهَا مِنْ أَحْكَامِ الشُّرِيعَةِ، بِحِيثِ تَصْبِحُ بِذَلِكَ هِيْ الْحُوْرُ الْأَسَاسِيُّ الَّذِي يَدُورُ عَلَيْهِ هَذَا الْعِلْمُ، وَيَكُونُ مَا سَوَاهُ مِنِ الْدِرَاسَاتِ فِي خَصْصَوْصِ الْمُقَاصِدِ تَبَعًا لَهُ، وَبِذَلِكَ يَتَهْيَأُ هَذَا الْعِلْمُ لَأَنْ يَكُونَ فَاعِلًا فِي الْاجْتِهَادِ الْفَقِيْهِيِّ، مُحْرِكًا لَهُ، مُوجِّهًا لِلْأَحْكَامِ النَّاشرَةِ مِنْهُ".^{٨٠} فقد لاحظ النجار ما قد أشرنا إليه قبلاً من أنَّ الدراسات المقصادية تتناول مباحث تُؤسِّس لبناء المنظومة المقصادية، ولكنَّها لا تشرع في تطبيق عملية البناء إلا قليلاً، بالرغم من أنَّ هذا البناء هو الغاية المقصودة من المباحث المقصادية جميعها. فكان من أول أهداف تأليفه هذا الكتاب هو استئناف ما شرع فيه ابن عاشور من بناء منظومة مقصادية على أساس المباحث المقصادية النظرية. وإذا كان ابن عاشور قد تكلم عن المقصاد العامة من التشريع

^{٧٩} يقصد بالمقاصد الضرورية هنا المقصاد الكلية، لا ما تتحقق بها من وسائل ضرورية لذلك. ويرى النجار أنَّ هذه المقصاد أصلية عالية، وأنَّها تتحقق بمقاصد تتضمنها تحتها، وتنتهي إليها، وأنَّ بعضها ضروري، وبعضها حاجي وبعضها تحسيني. وهذا شبيه بما ذهب إليه جمال الدين عطية. انظر:

- النجار، عبد الجيد. *مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة*، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٥٤.
٨٠ المرجع السابق، ص٥٤.

بصفة نظرية، ثم خصّص نحو ثلث كتابه لتطبيق المقاصد على أنواع المعاملات بين الناس؛ فإنَّ النجاح لم يُفصل بين المقاصد العامة وتطبيقاتها، وإنما خصّص نحو ثلثي كتابه لدراسة المقاصد العامة، وما يتعلّق بها من مقاصد وأحكام وأمثلة، من دون أنْ يقتصر في ذلك على مجال المعاملات الاجتماعية، بل حاول أنْ يحيط بمقاصد الشريعة في مختلف مجالات الحياة: الفردية، والاجتماعية، والخاصة، وال العامة، والروحية، والعلمية، والعملية، والمادية، والمعنوية. وحاول أيضًا أنْ ينظم ذلك كله في نسق متكامل تتجلى من خلاله بوادر منظومة مقاصدية متماسكة.

٢. من الإنجازات المهمة التي تميَّز بها محاولة النجاح أنَّه جاء بتحديد واضح أساسى للمقصد الأعلى للشريعة الإسلامية، فضبّطه بأنَّه: "تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصلحته بتحقيق غاية وجوده، وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة."^{٨١} فهذا التحديد للمقصد الأعلى الذي وُضِّعت من أجله الشريعة أساسى في تحديد المقاصد العليا التي يتحقَّق من خلالها، وفي بيان طريقة انضباط كل مبدأ من مبادئ الإسلام واندراجهما مع كل حكم من أحكامه تحت هذه المقاصد، وفي بيان درجة كل مقصود، وكل مبدأ، وكل حكم، ودوره، وكيفية إسهامه في تعزيز المقصد الأعلى وتحقيقه؛ أي كيفية إسهام ذلك كله في تمكين الإنسان من أداء المهمة التي خُلِقَ من أجلها. وعلى هذا، فإنَّ تحديد المقصد الأعلى أساسى في بيان معنى مقاصد الشريعة وحقيقةها.

وعند مراجعة تعريفات الباحثين المعاصرین في المقاصد يتبيَّن أنَّها تكاد تدور كلها حول اعتبار مقاصد الشريعة المعاني، أو الحكم، أو الغايات، أو الأسرار، أو الأهداف، أو المصالح التي وُضِّعت من أجلها الشريعة،^{٨٢} من دون تحديد واضح دقيق لهذه الغاية، أو

^{٨١} المرجع السابق، ص ١٧.

^{٨٢} انظر هذه التعريفات في:

- اليوني، محمد سعيد. *مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية*، المملكة العربية السعودية: دار المحرقة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٤ وما بعدها.
 - البدوي، يوسف أحمد محمد. *مقاصد الشريعة عند ابن تيمية*، الأردن: دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٤٧ وما بعدها.

الحكمة، أو المصلحة العليا التي جاءت الشريعة لتحقيقها، والتي كانت متضمنة في كل حكم من أحكامها. بل جاءت تحديات هذا المقصود متراوحةً بين تحديات جزئية، وأخرى مجملة، وأخرى مبعثرة.

أمّا الجزئية فهي التي حددت مقصود الشريعة الأعلى ببعض أجزائه التي يتحقق بها دون بعضه الآخر، مثل تلك التي قالت إنَّ مقصود الشريعة الأعلى هو تحقيق العدل بين الناس، أو إِنَّه تحقيق الوحدة البشرية على الخير والمصلحة.^{٨٣} ولا شكٌ في أنَّ العدل والوحدة هما من المقصاد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها، ولكن لا يمكن التسليم بأكملها المقصود الأعلى للشريعة؛ إذ قد تتحقق هذه المقصاد مع تخلف غيرها من المقصاد الأساسية. فقد يتحقق العدل في المجتمع مع وجود الفقر، أو الانحراف الديني، أو الخلقي...، وقد تتحقق الوحدة بين الناس مع شيوخ الأمراض القاتلة، أو تخريب البيئة ومُقدّرها،

وأمّا التحديات الجملة فهي التي حددت المقصود الأعلى بطريقة مبهمة أو غامضة من دون توضيح المقصود منها، مثل تلك التي حددت مقصود الشريعة الأعلى بأنَّه تحقيق العبودية لله،^{٨٤} وتلك التي حددته بأنَّه تحقيق سعادة الإنسان في الدارين،^{٨٥} وتلك التي حددته بأنَّه تحقيق المصالح الضرورية وال الحاجية ومكملاها.^{٨٦} فلا ينزع أحد في أنَّ المقصود الأعلى هو تحقيق العبودية لله تعالى. ولكن، ما حقيقة هذه العبودية؟ وكيف تتحقق؟ لا شكٌ في أنَّ تحقيق العبودية لله يتحقق سعادة الإنسان. ولكن، ما معنى السعادة؟ وكيف تُحدّدها؟ لا شكٌ في أنَّ تحقيق مصالح الإنسان الضرورية وال الحاجية ومكملاها يفضي إلى

^{٨٣} انظر هذه التحديات في:

- حادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م، ص٥٧-٥٨.

^{٨٤} ٥٦

^{٨٤} انظر:

- الخادمي، الاجتئاد المقصادي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، مرجع سابق، ص٥٢-٥٣.

- البدوي، مفاصد الشريعة عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص٢٦٤.

^{٨٥} هو تحديد الإمام محمد عبده. انظر:

- رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢٠٠٥م، ج١، ص٢١.

^{٨٦} حادي، **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، مرجع سابق، ص٥٧.

تحقق العبودية لله تعالى، فينال الإنسان السعادة. ولكن، ما حقيقة هذه المصالح؟ وما الضابط الجامع لها؟ ولماذا يؤدي تحقيقها إلى سعادة الإنسان؟

وهكذا يتبيّن أنَّ تحديد المقصود الأعلى بهذه التحديدات الجملة لا يصلح لبيان حقيقة مقاصد الشريعة، ولا يصلح معياراً لضبط المقاصد الكلية التي تدرج تحت هذا المقصود الأعلى، وجميع المقاصد العامة والخاصة.

وأمّا التحديدات المبعثرة فهي التي ضبطت مقصد الشريعة الأعلى، وبَيَّنتَ حقيقته جليةً واضحةً، ولكن بعبارات مبعثرة من دون جمعها في مفهوم واحد يشملها. ومن هذه التحديدات ما ضبط به الشيخ ابن عاشور مقصد الشريعة الأعلى: "المقصود العام من التشريع فيها [أي الشريعة] هو حفظ نظام الأُمّة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه".^{٨٧} ومنها أيضاً تحديد علال الفاسي لمقصود الشريعة الأعلى بقوله: "المقصود العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كُلُّفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستبatement لخيراتها، وتدبير ملائكة الجميع".^{٨٨}

وتحديد النجار جاء قريراً من هذه التحديدات التي أوضحت أنَّ المقصود الأعلى من الشريعة هو صلاح نوع الإنسان، ونظام الأُمّة، ومقدرات الكون. بيد أنَّ تحديد النجار تميّز عن هذه التحديدات بأنَّه ربط ربطاً وثيقاً مقصد الشريعة الأعلى بتحقيق الغاية التي خُلِقَ من أجلها الإنسان، مثلما يظهر في تحديده الذي سقناه، وفي الكلام الذي قدمَ به لذلك التحديد؛ إذ قال: "إذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله تعالى ليخاطب بها الإنسان على سبيل التكليف، فإنَّها ستكون إذن موضوعة لتحقيق الغاية التي من أجلها

^{٨٧} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

^{٨٨} الفاسي، علال. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكانتها، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣م، ص ٤٥ -

٦. لتعرف المزيد عن هذه التحديدات لمقصود الشريعة الأعلى، انظر:

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١١١-١٢٤.

خلق الله تعالى هذا الإنسان. فالله تعالى قد خلق الإنسان لغاية، وشرع له شريعة تهدف إلى أن يتحقق من خلال تحملها تلك الغاية. وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أن يكون خليفة في الأرض خلافة قائمة على العبادة كما تحدد في قوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرَكَ لِلْمُلْكَيْكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ لِجِنَّةٍ وَلِإِنْسَانًا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بأن يكون الإنسان الفرد منتظماً ضمن هيئة جماعية، أصبح إذن المقصد من الشريعة مرتبطاً بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بعديه: الفردي، والجماعي.^{٨٩١} فتميّز تحديده بأنّ لّهص مقصود الشريعة الأعلى في تمكين الإنسان من تحقيق الغاية التي خلقه الله من أجلها وهي الخلافة، ثم أوضح حقيقة هذه الغاية بأنّها تحقيق صلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، في حين أنّ تحديد ابن عاشر والفالسي ذكر تفاصيل الغاية، ولم يدرجها تحت مفهومها الجامع، وهو مهمة الخلافة.

وهذه الميزة التي امتازت بها محاولة النجار لم تقتصر على ضبطها مقصود الشريعة الأعلى ضبطاً محكماً يمكن به فهم المقصود من جميع مقاصد الشريعة ومبادئها وأحكامها، بفهم الغاية النهائية التي تدرج تحتها، وتسعى إلى تحقيقها؛ وإنما كان ذلك التحديد منطلقاً انطلاقاً منه لضبط المقاصد الضرورية، وبيان ما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام بحسب قوّة أدائها إلى ذلك المقصود الأعلى. فنجده يربط المقاصد الضرورية بذلك المقصود الأعلى، ويعرّفها بأنّها: "تلك المقاصد التي يتوقف عليها قيام الإنسان بمهمة الخلافة في الأرض، بحيث لو لم يكن لها تتحقق ما استطاع الإنسان أن يقوم بهذه المهمة بما يدخل على حياته الفردية والجماعية من الفساد الذي قد يفضي بالفرد وبالمجتمع إلى التلاشي أو إلى العطالة عن إنجاز ما تتطلبه الخلافة من انتظام في الحياة وتعمير في الأرض، فإذا هي حال لئن استطاع فيها الإنسان الحفاظ على الحياة فإنّها تكون حياة شبيهة بحياة الأنعام، بعيدة عما أراده الشارع منها".^{٩٠} وفي الأبواب والفصلين التي ورّع عليها ما قرّره من مقاصد ضرورية، فقد جاء بشرح وبيان مُفصّلين لكيفية أداء

^{٨٩} النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ١٦-١٧.

^{٩٠} المراجع السابق، ص ٤٧.

حفظ هذه المقاصد لتحقيق الخلافة، وربطها كلها بهذا الموضوع، وبيان أهميتها في أداء الإنسان مهمته على الأرض، وكيف يؤدي الخلل فيها إلى خلل في أداء مهمته، مُبيّناً درجة قوة كل مقصود من هذه المقاصد في تمكين الإنسان من أداء هذه المهمة.

ثم نجد كل ما يسوقه تحت ما جاء به من مقاصد ضرورية بذلك المقصود الأعلى المُتمثل في مهمة الخلافة، حتى لا يكاد يخلو بحث من مباحثه من ذكر المقصود الأعلى، وربطه بالمقاصد الضرورية، وما يندرج تحتها من مقاصد وأحكام. فكانت مهمة الخلافة التي خلق من أجلها الإنسان، وشرعت من أجلها الشرائع، الميزان الذي توزن به المقاصد، والذي يُعرف به أنَّ هذا الحكم يُدرج تحت الضروريات، وذلك تحت الحاجيات...، وكان ذلك العمود الفقري الذي قام به بحثُه، والخطيط الذي ربط ونظم ما بناء من منظومة مقاصدية؛ ما جعلها تنسجم انسجاماً دقيقاً.

وتتأكّد أهمية هذا الضبط عند النظر إلى ما أحدثه الغموض والقصور في ضبط مقصد الشريعة الأعلى من اضطراب في الكثير من الدراسات المقاصدية، من حيث تقرير المقاصد الكلية، وترتيبها، وبيان ما يندرج تحتها. ومن أمثلة ذلك أنَّ بعض الباحثين عدَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية من الحاجيات، أو من التحسينيات.^{٩١} بل قال بعضهم، معتبراً على عَدٌّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ الكرامة الإنسانية، بل من حفظ للمجتمع، من المقاصد الضرورية: "الاعتراض على عَدٌّها من المقاصد الضرورية التي متى انعدمت انعدمت جميع متعلقاتها، كما بياناه في ماهيتها ومعاييرها. ولذلك نقول: لو عمّت البلوى بالقذف والسباب والشتيمة في "الأعراض" بين الناس، هل ستفضي هذه البلوى العامة بالبشر جمِيعاً إلى نهاياتهم العامة [...] لا شكَّ أنَّ أقصى ما تفضي إليه هذه البلوى هو سوء العلاقات الاجتماعية وتفككها؛ ولذلك كان حفظ "العرض" مَمَّا تُحفَظ به كرامة الإنسان عن الإهانة، وبصان به شرفه عن الامتحان، وتحمِّي به موقع المدح والذم منه عن سوء الأقوال والشائعات، وكل

^{٩١} هو رأي الشيخ الطاهر ابن عاشور؛ أي إِنَّه من الحاجيات، وتابعه جمال الدين عطية في مجال الفرد، في ما يخص المساس بالجانب الجنسي، ولكن اعتبره من التحسينيات في ما يخص المساس بباقي جوانب كرامة الإنسان. انظر: - عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٤٦-١٤٧.

ذلك مما يُسّر التواصل، ويُسهّل الاندماج بين فئات المجتمع، ويساعد على تمتين الروابط العائلية، ويُضيق من منافذ الفرق، ويُقلل من أسباب تفسيخ النسيج الاجتماعي العام، ويُشيع المحبة والألفة والائتلاف، وما إلى ذلك من المصالح العامة الرافعة للخرج والعن特 والعسر والمشقة عن العلاقات العامة.^{٩٢} فعَدَ هذا الباحث جميع هذه المصالح من الحاجيات، ولا شكَّ في أنَّ ذلك راجع إلى حلل في تحديد ما تبثق منه المقاصد الضرورية من مقصد أعلى؛ إذ اعتبر أنَّ ذلك المقصد هو عدم الإفضاء "بالبشر جمِيعاً إلى نهاياتهم العامة". أمَّا إذا علقت المقاصد الضرورية بالمقصد الأعلى الذي شُرِعَتْ من أجله الشريعة، وهو أداء مهمة الخلافة، فحيثُلَ يُتضح أنَّ حفظ الكرامة الإنسانية من المقاصد الضرورية،^{٩٣} حيثُ إنَّ التكليف بمهمة الخلافة مبني على ما فُطِرَ عليه الإنسان من طبيعة، ولا تتحقق تلك المهمة على الوجه المطلوب عند احتلال هذه الفطرة.

ومن المُقوّمات الفطرية التي تجعل الإنسان إنساناً وأهلاً لحمل مهمة الخلافة حقيقة الكرامة؛ إذ هي "أحد العناصر الأساسية التي على أساسها ابْتُلِيَ الإنسان بالتكليف [...]" فالإنسان إذا كان يشعر في نفسه بالمهانة جرَأَ ما يُعامل به من تحقير وإذلال وانتهاءً للكرامة، فإنَّه يكون مكسوراً للإرادة، فلا يستطيع أنْ ينتج شيئاً، فضلاً عن أنَّ يكون في مقام الريادة والابتكار. وإذا، فإنَّ المهمة التعميرية التي هو مطالب بادائتها سوف يكون غير قادر على إنجازها، أو غير قادر على إنجازها على الوجه المطلوب. وفي مقابل ذلك، فإنَّ الإنسان القادر على الإنجاز في الفكر والعمل هو الذي يكون محفوظ الكرامة، قوي النفس، عزيزاً. فهذه الصفات تشيع في النفس قوة إرادة، وهَمَّة عالية، وهو ما يدفع بالإنسان إلى الانطلاق بآمال كبيرة، وعزيمة ماضية ليفكر وينجز ويفعل، فيؤدي المهمة التي بها كُلُّه.^{٩٤}

^{٩٢} بزاء، عبد النور. "المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد ٤٠، ربيع ٢٠٠٥/٥١٤٢٦، ص ٩٧-٩٨.

^{٩٣} قد يقال إنَّ حفظ الكرامة هو من الوسائل الضرورية لتحقيق مقصد حفظ إنسانية الإنسان، باعتبار أنَّ مراتب الضروري والهاجي والتحسيسي تتعلق بالوسائل لا بالمقاصد. والصحيح ألا يقال إنَّه من الحاجيات؛ إذ لا سبيل لأداء مهمة الإنسان الوجودية على الوجه المطلوب إذا لم يُحْفَظَ الكرامة الإنسانية.

^{٩٤} النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، مرجع سابق، ص ٩٨.

فبالنظر إلى المقصود الأعلى الذي من أجله شرعت الشريعة، وهو تمكين الإنسان من أداء مهمته الوجودية، يتبيّن أنَّ حفظ العرض وما يؤدي إليه من حفظ للكرامة الإنسانية هو من المقاصد الضرورية.

ومن أمثلة ذلك الاضطراب أنَّ بعض الباحثين عَدَ حفظ النسب من الحاجيات^{٩٥} حتى قال بعضهم: "فلا يمكن اعتبار حفظ "النسب" من المقاصد الضرورية؛ إذ على فرض عموم البلوى باختلاط الأنساب حتى تصير المجتمعات البشرية مشاتل لتفريخ اللقطاء، أكانت هذه المجتمعات تهلك عن آخرها بسبب ذلك؟ فكم من لقيط مجهول نسب أحد الأبوين أو كليهما، حي يرزق، لا يبالي من أين جاء. وإنْ أَمَّ به ما أَمَّ من الحزن، والحسنة، والمعاناة النفسية والاجتماعية، والإحساس بالنقص في مجتمع محافظ، فلا يبلغ به كل ذلك مبلغ فقدان الحياة. بل إنَّ المجتمعات بكمالها أصبحت لا تغير أنسابها أَيَّ اهتمام، وإنْ أصابها من ذلك ما أصابها من أزمات ومشاكل اجتماعية، فإنَّها لم تبلغ بها مبلغ الملاك التام، كما هو واقع الحال في كثير من المجتمعات الغربية".^{٩٦}

فالإشكال في تقويم هذا المقصود يكمن من جديده في ربط المقاصد بغير المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة لتحقيقه؛ وذلك أنَّ "المهمة التي كُلُّفَ الإنسان بأدائها بمقتضى الدين ألا وهي الخلافة في الأرض لا يمكن أنْ يقوم بأدائها إلا في نطاق المجتمع".^{٩٧} والمجتمع لا يكون محفوظاً من دون حفظ النسب؛ إذ حفظ النسب، وهو "الانساب إلى الأسرة بالطريقة الشرعية، من شأنه أنْ يجعل النسل (أي الولد) شديد الانتساع إلى مجتمعه بشدة انتساعه إلى أسرته التي هي اللبنة الأولى للمجتمع".^{٩٨} وحفظ هذا الانساب ضروري لبناء مجتمع قوي، "وهذا المجتمع القوي هو الذي يكون الحصن الصالح لأنَّ يقوم فيه الإنسان في بُعده الفردي وفي بُعده الاجتماعي بأداء مهمة الخلافة".^{٩٩}

^{٩٥} عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٥٢.

^{٩٦} برا، المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغيير، مرجع سابق، ص ٩٩.

^{٩٧} النجار، مقاصد الشريعة بابعاد جديدة، مرجع سابق، ص ١٤٣.

^{٩٨} المرجع السابق، ص ١٤٧.

^{٩٩} المرجع السابق، ص ١٤٨.

وبهذا تتبّعَتْ أهمية تحديد المقصود الأعلى بالمهمة التي خُلِقَ من أجلها الإنسان (والتي من أجلها وُجِّهَ إليه الخطاب الديني) في تحديد وضبط المقاصد الكلية وما يندرج تحتها من مقاصد ضرورية لا تتحقّق من دونها. ومن هذا المنطلق (أي عدم الضبط، والغموض في تحديد مقصود الشريعة الأعلى، الذي ينبغي أنْ يكون أول المعايير المُحدّدة للمقاصد الضرورية)، أنكر بعضهم جميع المقاصد ما عدا المقاصد الخمسة المأثورة من أنْ تبلغ درجة الضروري، فقال أحدهم: "وَمَمَّا فَقَدَانِ الْحُرْبَةُ، أَوْ غَيْبَ الْعَدْلَةِ، أَوْ اِنْعَادَ الْمُسَاوَةِ، أَوْ شَيْوَ التَّحَارِبِ، أَوْ هَضْمَ حَقُوقِ الْعِبَادِ، أَوْ تَجْزِيَةِ الْبَلَادِ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْمَفَاسِدِ الْعَامَةِ وَالْمَظَالِمِ الشَّامِلَةِ؛ فَإِنَّ أَقْصَى مَا تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْحَيَاةُ الْإِنْسَانِيَّةِ مِنْ جَرَاءَ وَقْوَعِهَا أَنْ يَعِيشَ النَّاسُ مَعِيشَةً مَلِيَّةً بِالْمَعَانِيَ الْبَالِغَةِ، وَالْمَشَاقِ الْفَادِحَةِ، وَالْعُسْرِ الْمُضِيِّ عَلَى جَمِيعِ الْمُسْتَوَىَّتِ، لَكِنْ دُونَ أَنْ تَبْلُغَ الْحَيَاةُ الْبَشَرِيَّةُ إِلَى نَخَاتِهَا الْحَتَّمِيَّةِ. وَلَا أَدَلُّ عَلَى صَحَّةِ هَذَا الْمَدْعَى مَمَّا تَعَرَّضَتْ لَهُ الْبَشَرِيَّةُ عَلَى امْتِدَادِ وَجُودِهَا التَّارِيْخِيِّ إِلَى الْيَوْمِ مِنْ: اِنْتِكَاسَاتِ، وَانْحِرَافَاتِ، وَأَزْمَاتِ، وَانْتِهَاكَاتِ، وَمَظَالِمِ، وَمَعَانِيَ الْمُسْتَوَىَّاتِ: الْنَّفْسِيَّةِ، وَالْجَمَعِيَّةِ، وَالْاِقْتَصَادِيَّةِ، وَالْسِّيَاسِيَّةِ، وَغَيْرِهَا. وَرَغْمَ كُلِّ ذَلِكَ فَمَا زَالَتْ تَعْيَاشُ مَعَ مُخْتَلِفِ آلَمَهَا وَمَآسِيهَا، وَلَمْ يَلْحِقَهَا فَنَاءٌ مِنْذَ آلَافِ السَّنِينِ، وَهَذَا بِخَلَافِ مَا لَوْ فَقَدَتِ الْمَقَاصِدُ الْبَرُورَيَّةُ الْخَمْسَةُ، فَتَلَكَّ نَخَاتُ الْتَّارِيْخِ وَفَنَاءُ الْعَالَمِ."^{١٠٠} بل رأى هذا الباحث أنَّ الإِخْلَال بِمَقْصِدِ التَّوْحِيدِ وَالتَّزْكِيَّةِ وَالْعُمَرَانِ لَا يَقْدِحُ فِي الْمَقْصِدِ الْأَعْلَى مَا دَامَتِ الْمَقَاصِدُ الْبَرُورَيَّةُ الْخَمْسَةُ مَحْفُوظَةً فِي جَمِيلِهَا؛ إِذْ "لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ قَوْمًا كُتِّبَ لَهُمُ الْبَقاءُ مَعَ اِنْدَعَامِ تِلْكَ الْمَقَاصِدِ أَوْ بَعْضِهَا، بَيْنَمَا اسْتَمْرَتْ شَعُوبُ وَقَبَائِلُ وَمُجَمَّعَاتُ وَأَمَمٌ فِي غَيْبِ التَّوْحِيدِ، وَشَيْوَ الشَّرِكِ بِمُخْتَلِفِ صَنْوُفَهُ، وَتَرَاجُعُ التَّزْكِيَّةِ، وَانْتِشارُ التَّدِسِيَّةِ، وَفَسَادُ الْجَمَعَيْنِ الْبَشَرِيِّ، وَفَوْضَيِّ الْعُمَرَانِ، وَهُوَ مَا يَشَهِّدُ بِهِ وَاقِعُ الْبَشَرِيَّةِ الْيَوْمِ فِي أَكْثَرِ مَكَانٍ".^{١٠١}

وَفِي هَذَا الْكَلَامِ -وَفِي مَا أُورِدَنَاهُ مِنْ قَبْلِهِ- تَنَاقُضُ وَاضْطِرَابُ وَاضْحَانٍ؛ فَإِذَا كَانَ مَقْصِدُ الشَّرِيْعَةِ الْأَعْلَى هُوَ حَفْظُ الْبَشَرِيَّةِ مِنْ أَنْ يَصِيبَهَا الْمَلَكُوكُ وَالْفَنَاءُ، فَمَا بَالِ أَقْوَامٍ كَثِيرَيْنِ لَا يَتَدَبَّرُونَ بِالشَّرِيْعَةِ، وَلَا يَعْتَرِفُونَ بِدِينِ لَا يَصِيبُهُمُ الْفَنَاءُ، فَيُحَقِّقُونَ هَذَا الْمَقْصِدُ

^{١٠٠} بِرَأِيِّنَاتِ، الْمَقَاصِدُ الْبَرُورَيَّةُ بَيْنَ مِبْدَأِ الْحَصْرِ وَدُعَوىِ التَّغْيِيرِ، مَرْجِعُ سَابِقِ، صِ ١٠٨ .

^{١٠١} المَرْجِعُ السَّابِقُ، صِ ١٢٣ - ١٢٤ .

الأعلى من دون مراعاة مقاصد ضرورية أو شريعة، بل يتحققون جوانب كثيرة من المصالح؟ وهذا يعني أنَّ المقصود الأعلى لا يفتقر إلى شريعة تسعى إلى تحقيق الضروريات الخمس أصلًاً، ولا يفتقر إلى دين بالكلية. فكيف يعقل أنْ يكون المقصود الأعلى الذي شُرِّعت من أجله الشريعة لا يفتقر إلى شريعة؟

يقول هذا الباحث في موضع آخر: "وبهذا تبقى المقاصد الضرورية الخمسة القاعدة الأساسية، وكلُّ ما سواها من المقاصد الكفائية دائرة في فلكها، بحيث لو شغر الوجود عن كل ما عدا الضروريات الخمس، فإنَّ أقصى ما يقع: احتلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية، لكن دون أنْ يصل بها إلى درجة الفناء المطلق؛ إذ قد مرَّت الإنسانية بمراحل -وما زال بعضها يمرُ بها في كثير من أنحاء العالم إلى اليوم- افتقرت فيها لأبسط وسائل العيش مع شيوع الجهل، وسيطرة عقلية التغلب، ومنطق التوحش، ومع ذلك لم تقرض بالمرة".^{١٠٢}

وبهذا الكلام يتجلَّ أثر القصور في تحديد المقصود الأعلى الذي من أجله شُرِّعت الشرائع، بل من أجله خلقت السماوات والأرض وسُخِّرت، وهو أنْ يؤدي الإنسان المهمة التي خلَقَ من أجلها على أكمل حال. فلا معنى للحياة البشرية إذا بقي الإنسان حيًّا مع احتلال نظام الحياة البشرية اختلالاً بليغاً، واضطرابه اضطراباً كبيراً، يعود بها إلى أدنى مستويات البدائية. وإنَّ جاءت الشريعة بقصد إخراج الإنسان من ذلك الوضع؛ إذ لا حاجة له بها لو كانت غايتها الكبرى النهاية التي تنتهي إليها مقاصدتها الضرورية إبقاء الناس أحياء، بل إنَّ ذلك حاصل أصلًاً بالإرادة الإلهية التكوينية من دون الإرادة التشريعية. ثم: كيف يمكن للإنسان أنْ يسعى إلى أنْ يكون عبداً لله على أتمِّ الوجه، ويتحرَّر من كل ما سواه من باطل في نفسه، وفي نشاطه الاجتماعي، وهو في تلك الأوضاع الدينية المذكورة؟ وكيف ينال فيها السعادة؟ وكيف يتحقق فيها العدل؟ وكيف تكون فيها الأُمَّة خير الأُمَّم، وشاهدة على الناس؟ وعلى التقىض من ذلك، فقد ذهب بعضهم، نتيجةً لعدم الضبط والغموض في تحديد المقصود الأعلى، إلى أنَّ المقاصد

الضرورية لا حصر لها،^{١٠٣} بل هي خاضعة لتقلبات الواقع؛ ما يفضي إلى حاكمة الواقع على المقصاد بدل حاكمة المقصاد على الواقع.

٣. إنَّ هذا التحديد لمقصد الشريعة الأعلى ساعد النجار كثيراً في سعيه إلى بناء منظومة مقصادية متكاملة، وساعدته على استثمار وترتيب وتقسيم ما جاء به المقصاديون من إضافات في المقصاد الضرورية ترتيباً وتقسيماً محكماً، مثل: مقصد حفظ الفطرة، وحفظ الكرامة، وحفظ الحرية، وحفظ المجتمع. لكنَّ النجار، وهو يسعى إلى بناء منظومة مقصادية شاملة لجوانب الحياة، لم يكتفِ بالإضافات التي قدمها المقصاديون من قبله في المقصاد الكلية، وإنما أضاف إلى قائمة المقصاد الكلية ما رأه ضرورياً -على أساس معيار الخلافة- لاكتمال المنظومة المقصادية حتى تستوعب مختلف ميادين الحياة البشرية ومظاهرها.

وقد انطلق في هذه الإضافة معتبراً أنَّ الحصر المأثر للمقصاد الكلية في الخمسة لم يكن مُستوعباً بمحالات الحياة كلها، بسبب ما شابه من إغفال عن بعض المقصاد الضرورية، وهو إغفال راجع إلى أسباب تاريخية، أو لما أصبح عليه الواقع من أوضاع تُلْحُ على إبراز بعض المقصاد الشرعية، وعَدَّها من الكليات الضرورية بجانب الكليات المأثورة. ولهذا، فقد أضاف إلى قائمة المقصاد الكلية مقصد حفظ إنسانية الإنسان، مع كل ما تشتمل عليه من العناصر المكونة لمعنى الإنسانية فيه، ومقصد حفظ البيئة، وغير ذلك.^{١٠٤}

٤. ملاحظة بعض الباحثين المعاصرین على علم المقصاد أنَّه ظل علمًا نظرياً لا تکاد ثرته تتعذر ببيان مکارم الشريعة وفضائلها إلى توجيه الحياة وترشيدها على مختلف مستوياتها، وأنَّ أبرز أسباب هذا القصور راجع إلى أنَّ علم المقصاد لا يشتمل على مناهج وآليات تُمْكِّن المجتهد من تفعيل المقصاد في الواقع. وأول ما رأينا من المحاولات التي

^{١٠٣} ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. *مشاهد من المقصاد*، الرياض: دار وجودة، ط٢، ٢٠١٢/٥١٤٣٣م، ص٩٦.

^{١٠٤} النجار، *مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة*، مرجع سابق، ص٥١-٥٢.

تسعى إلى وضع هذه الآليات وضبطها ضبطاً واضحاً دقيقاً، تلك التي جاءت في الباب الذي ختم به النجاري كتابه تحت عنوان "تفعيل مقاصد الشريعة".

فقد رأى النجاري أن تفعيل المقاصد "يتوقف على جملة من العناصر، لعلَّ من أهمها عنصرين أساسين: أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليعلم تحقُّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحکامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبيَّن به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يُتصدِّى له بالنظر، فيقرِّره بحيث يكون مُحققاً لمقاصده المراد منه".^{١٠٥}

أمَّا العنصر الأول، وهو التحقيق في ذات المقاصد، فإنَّ النجاري جعل الدرس المطلوب فيه هو درس للمقاصد نفسها من جهتين: الجهة الأولى: دراسة تحليلية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، وتنسيبها إلى أنواعها. والجهة الثانية: دراسة تحليلية في أولوية المقاصد التي وقع تحديد درجتها. "وهكذا يكون الفقيه، وهو بقصد النظر في أحکام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع، قد حَقَّ في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أولاً درجاتها، وليعلم ثانياً أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد خطأ خطوة مهمة في تفعيل ما كان مُستوعباً من مقاصد الشريعة بصفة نظرية؛ إذ هو قد وضع نَصْبَ عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أيٍّ درجة هي مناسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنياً بناءً مقصدياً، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية".^{١٠٦} وحاول النجاري بعد ذلك أنْ يضع القواعد التي يمكن بها تحديد درجات المقاصد، وأولوياتها.

أمَّا بخصوص العنصر الثاني من عناصر تفعيل المقاصد، وهو التحقيق في المآل الذي يؤول إليه المقصد في الواقع، فيقول النجاري: "لعلَّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصَّل إلى مبتغاه، أو إلى بعض مبتغاه من خلال مسلكين متتالين؛ أولهما علم نظري بالمؤثِّرات التي تؤول بالمقاصد المبتغاة من أحکامها إلى غير مآلاها الطبيعية، وثانيهما علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد".^{١٠٧} فقسم العنصر الثاني من عملية

^{١٠٥} المرجع السابق، ص ٢٣٩.

^{١٠٦} المرجع السابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

^{١٠٧} المرجع السابق، ص ٢٦٩.

التفعيل قسمين: قسم العلم بالمؤثرات في أiolولة المقصاد، درس تحته من هذه المؤثرات: الخصوصية الذاتية، والخصوصية الظرفية، والخصوصية العرفية، والخصوصية الواقعية. وقسم مسالك الكشف عن مآلات المقصاد، درس فيه من هذه المسالك: مسلك الاستقراء الواقعي، ومسلك الاستبصار المستقبلي، ومسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية، ومسلك الاسترشاد بالعادة العرفية، ومسلك الاسترشاد بقصد الفاعل.^{١٠٨٨}

ختاماً، يمكن القول بأنَّ معالجة المقصاد بهذه الصورة التي انتقلت إليها عند النجار تفتح آفاقاً جديدةً لهذا العلم؛ حتى لا يظل دوره مقصراً على بيان محاسن الشريعة من دون ثمرة حقيقة في توجيه الواقع، أو على الأحكام الفقهية الفرعية التي يُقرّرها الفقهاء، وإنما يكون إطاراً يتحرك فيه المتخصصون كافَّةً؛ كُلُّ في مجاله، فنُعَالِجُ على ضوئه القضايا المعاصرة (الفقهية، والفكريَّة، والعلمية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية...)، ونُوجَّهُه. علمًاً بأنَّ هذا الإنماز (نظريًّاً، وتطبيقيًّاً) ظل هو الآخر استثناءً، ولم يكن القاعدة في الإنتاج المقصادي والأصولي المعاصر، وإنما كانت القاعدة في التنظير والتأصيل المقصادي المعاصر ما أشرنا إليه قبلاً من الدوران حول ما أُنجزه الشاطبي وابن عاشور، وحول معالجات بعض المباحث الجزئية.

خاتمة:

هذه لحة سريعة عمَّا آلَ إليه التنظير المعاصر لعلم المقصاد، تبيَّن من خلالها أنَّ هذا العلم -بالرغم من كثرة ما أُلْفَ في هذا العصر- لم يتعَدَّ المرحلة الجنينية بكثير، وأنَّه ما زال يفتقر إلى العناية على مستويات مختلفة للنهوض به إلى المنهج الشمولي المنشود. ولعلَ ذلك هو سُرُّ غفلة كثير من الفقهاء -حتى مُنظِّري علم المقصاد منهم- عن هذا العلم، أو إعراضهم عنه جملةً أو تفصيلاً عند شروعهم في النظر الفقهي. وممَّا يُعبَّرُ عن بعض جوانب العناية التي يفتقر إليها هذا العلم اليوم، أنَّ معظم كتب الأصول ما زالت على وضعها القديم من الاعتناء الشديد بالقواعد اللغوية من دون الاعتناء الكبير بالقواعد المقصادية، ومن دون الاعتناء بالتأصيل المقصادي لفهم النصوص وتنزيلها. ولعلَّ هذا

القصور على مستوى الأصول يفسّر قصور المدونات الفقهية عن التثبت من تحقيق الأحكام لمقاصدها عند تقريرها، وربطها وتعضيدها بها، والترجح بالمقاصد عند الخلاف، إلى غير ذلك.

وبهذا كله يتبيّن لنا الجواب عن السؤال الذي طرحته في بادرة هذا البحث. وقد ظهرت أيضاً جملة من محاور النقص التي لم يصل الإصلاح المعاصر إلى تسديدها على مستوى المقاصد بمقاييس معالجة النظر التجزيئي، منها: القصور على مستوى التنظير لآليات الاجتهاد المقاصدي وقواعده (تفعيل المقاصد)، والقصور على مستوى تطبيق المقاصد في مختلف مجالات الحياة (المنظومة المقاصدية)، والقصور في تكميل المدونة الأصولية بما تفتقر إليه من قواعد مقاصدية بجانب القواعد اللغوية، والقصور في تحديد المقصد الأعلى وربطه بسائر المقاصد الكلية والجزئية، وغياب ضوابط واضحة للتفريق بين مراتب المصالح ودرجاتها، والقصور في ملاحظة المقاصد الكلية، والقصور في الأدب النهجي الممكن من مراعاة الواقع والمعارف المعاصرة في صياغة رؤية مقاصدية مُطبقة على مختلف مظاهر الحياة والنشاط البشري.

وقد توصلنا في هذا البحث إلى أنَّ الخطاب المقاصدي المعاصر لم يتمكن من الدفع بعلم مقاصد الشريعة من مرحلة التنظير والتأصيل للآليات النهجية (وهو ما أسميهنا أصول المقاصد) إلى مرحلة جديدة ضرورة، هي مرحلة التنظير المقاصدي المُطبّق في مجالات الشاطئ البشري المختلفة: الفكرية، والعلمية، والعملية، وصياغة منظومة هرمية تُرجع كل مسألة وكل واقعة إلى موضعها اللائق بها؛ بدرجها في النظام الإسلامي العام، واستثمارها من أجل تحقيق مقاصده.

وتأسيساً على ذلك، يدعو الباحث المُنْظّر في مقاصد الشريعة إلى مواصلة جهودهم في معالجة محاور النقص على مستوى التنظير المقاصدي التي أشار إليها البحث، وإلى الاهتمام بتفعيل المقاصد باعتماد الآليات والقواعد المقاصدية النظرية من أجل بناء الفكر المقاصدي المُطبّق. فإنَّ ذلك -في ما نراه- هو أهم سبل تفعيل المقاصد لتكون معياراً لتقويم العمل الإنساني على مختلف مستوياته، وباعثاً على الإسهام والإبداع

الحضارى بما تقدّمه من رؤية فلسفية إسلامية تطبيقية متكاملة، تشمل جوانب الحياة والعمل البشري كلها، وتؤطر العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

ويدعى الباحث أيضاً إلى استئناف البناء للمنظومة المقصادية الحاكمة حتى تشمل سائر تعاليم الدين؛ عقائد، وروحانيات، ومعاملات فردية واجتماعية...؛ ما يُمكّن من ضبط سائر تعاليم الدين الجزئية والكلية، وصياغة تصورات وأطر مقصادية وفق مجالات الحياة المختلفة.

وأخيراً يدعو الباحث إلى أن ي تعدى التنظير المقصادي -على المستوى التطبيقي- اختصاص العالم الشرعي إلى المتخصصين كافهً؛ وذلك أنَّ تشخيص أولويات المقصاد وما تفتقر إليه من وسائل تتحقق بها هو أمر وثيق الصلة بالواقع الذي يراد تأطيره بالمنظومة المقصادية. وعلى هذا، يدعو الباحث إلى تعاون علماء الشريعة مع المتخصصين في مختلف مجالات النشاط البشري (العملي، والعلمي) لوضع أطر مقصادية خاصة بكل مجال من المجالات، تُمكّن كل فاعل في مجاله من توجيهه مُقدّراته الإبداعية، وتوظيف خبراته ومعارفه من خلاها؛ حتى تُثمر نتاجاً أخلاقياً مُؤطراً للواقع البشري.



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي

لأحسن كتاب في حقل علم الاجتماع وعلم النفس (٢٠١٨ - ٢٠١٩)

انطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأهمية العمل البحثي وضوره الحضاري بوصفه وسيلة مهمة من الوسائل التي استخدمها المعهد للتغيير عن أهدافه، وحرصاً على الإفادة من جهود الباحثين في تطوير أفكارهم ضمن التخصص العلمي الذي يشغلون به، فقد ارتأى المعهد أن يخصص جائزة سنوية لأحسن مؤلف في الحقول المعرفية التي تكرر عليها المعهد منذ نشأته. ولا سيما حقول علوم الشرعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

وتخصص الجائزة لعام ٢٠١٨-٢٠١٩ لأحسن كتاب في علم الاجتماع، وأحسن كتاب في علم النفس



شروط التقديم لنيل الجائزة

قيمة الجائزة

- الجائزة الأولى: خمسة عشر ألف دولار أمريكي (\$15000)
- الجائزة الثانية: عشرة آلاف دولار أمريكي (\$10000)
- الجائزة الثالثة: خمسة آلاف دولار أمريكي (\$5000)

آليات التقديم

- ملء نموذج المشاركة، وارفاق السيرة الذاتية للمؤلف، وصورة شخصية حديثة، ونسختين من الكتاب المؤلف (نسخة بنظام word و PDF)
- يتم إرسال إلى العنوان الآتي: arabicbookaward@iiit.org
- باسم الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- آخر موعد لتسليم الكتاب هو ٢٠١٨-١٢-٣١
- الإعلان عن النتائج ١-٢٠١٩-٣
- سيتم توزيع الجوائز في حفل عاشر يقيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ ١٥-٤-٢٠١٩.

- أن يكون الكتاب المرسل إلى الجائزة غير منشور ورقياً أو إلكترونياً.
- أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي من حيث التوثيق والاقتباس وتقسيم الفصول إلخ.
- يمكن مشاركة الرسائل الجامعية على أن يتم تكيف هذه الرسالة وتطوير فكرها لتنسق مع أهداف الجائزة ورؤيتها، مع القيد بالشرط الأول.
- أن يكون الكتاب مؤلفاً باللغة العربية وغير مترجم إليها.
- أن تنسق رؤية الكتاب مع الرؤية الكلية الإسلامية (رؤية العالم) في تأصيل العلوم والمعارف، أملاً في وضع نظريات إسلامية في المجالات المعرفية.
- لا يقل حجم الكتاب عن ١٠٠ (١٠٠ ألف كلمة)، بخط (Traditional Arabic).
- يجزئ كتابة الكتاب بصورة فردية أو جماعية.
- يمكن للمرشح أن يقدم للجائزة بصورة فردية أو بتشييع من مؤسسته.
- تُسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن الكتاب أخل بأحد شروط الجائزة أو يأخذ أخلاقيات البحث العلمي.
- يحق للجنة العلمية أن تسحب الجائزة في حال عدم ارتقاء المقدّم إلى المستوى المطلوب.
- على المؤلف أن يزور إدارة الجائزة بزيارة ذاتية وعلمية محدّدة.

الاستفسار بواسطة البريد الإلكتروني للجائزة: arabicbookaward@iiit.org

لمزيد من المعلومات والاطلاع على كتب الجائزة يرجى زيارة موقع المعهد: www.iiit.org

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف عشرة آلاف كلمة مع المهامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
- تنظم مادة البحث ضمن مقدمة مناسبة حوالى خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوفّرة حوله. وختامه بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه ووصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة بحمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتحمّل تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافية المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء أصحابه في موضوع البحث. والمقصود بالوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعينين بأمرها الأخذ بما يصلحًا للواقع. أما جسم البحث الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، ثانياً، ثالثاً... وإذا لم تتمّ تفاصيل أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنما ترجم بأرقام ٢١ و ٢٠.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجمًا إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.
- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
 - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
 - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في المهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيةتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٨٩)
 - توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البليوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
 - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البليوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود العاقد.

قسمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول / تجديد اشتراكى بـ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولدته (.....) عام.

طيه صك / حواله بريدية بقيمة

..... الاسم

..... العنوان

.....

التاريخ التوقيع

الاشتراك السنوي

لالأفراد ٥ دولاراً - للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويضة - شارع كلية الشريعة - مبني رقم (٥٦)

الاردن - عمان

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought

Jordan Islamic Bank

IBAN: JO93JIBA00200002501941040005

P.O.Box: 9489 Amman 11191 Jordan

سحر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥

دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات،

القرين: ١٥٠ ريالاً، مصر: ١٠ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلنًا، ليبا: ٣ دنانير،

الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٢٥ درهماً، موريتانيا: ٢٥ أوقية، قبرص: ٣ جنهات،

الاتحاد الأوروبي: 5.05 برو، بريطانيا: 4 جنوبات، أمريكا وسائر الدور، الأخرى: 1 دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحيها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراکز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والثقافة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought

Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500

Virginia 20170 USA

Tel: 1-703-471 1133

Fax: 1-703-471 3922

URL: <http://www.iiit.org> - Email: iiit@iiit.org

Islāmiyat al Ma’rifah

Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal

Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought



م 1981 - ھ 1401
1981AC - 1401AH

Vol. 23

No. 90

Fall 1438 AH / 2017 AC
ISSN 1729-4193